Alteridad y enfermedad

Una etnografía de la experiencia onírica en San Pedro Jícoras, Durango

Víctor Manuel Márquez Padreñan

El Colegio de Michoacán

ALTERIDAD Y ENFERMEDAD
Una etnografía de la experiencia onírica en San Pedro Jícoras, Durango

ALTERIDAD Y ENFERMEDAD
Una etnografía de la experiencia onírica en San Pedro Jícoras, Durango

Víctor Manuel Márquez Padreñan

El Colegio de Michoacán

306.4097215
MAR-a

Márquez Padreñan, Victor Manuel, autor
Alteridad y enfermedad : una etnografía de la experiencia onírica en San Pedro Jícoras, Durango / Victor Manuel Márquez Padreñan. -- Zamora, Michoacán : El Colegio de Michoacán ©2019

151 páginas : ilustraciones ; 23 cm. -- (Colección Premio Luis González y González)

ISBN 978-607-544-063-7

1. Etnología – Durango
2. Antropología – Durango
3. Indios de México – Durango
4. Epidemias – Durango
5. San Pedro Jícoras, Durango – Vida Social y Costumbres

Imagen de portada: Sin título, fotógrafo Aäron Moszowski Van Loon, Junio de 2006

Obra bajo Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercialSinDerivadas 4.0 Internacional.

© D. R. El Colegio de Michoacán, A. C., 2019
Centro Público de Investigación
Conacyt
Martínez de Navarrete 505
Las Fuentes
59699 Zamora, Michoacán
publica@colmich.edu.mx

Impreso y hecho en México
Printed and made in México

ISBN 978-607-544-063-7

A mis padres y mi hermana

ÍNDICE

Agradecimientos 11

Nota preliminar 13

Introducción 15

1. Prolegómenos de una investigación 21
   Desde el diario de campo 21
   De la "casa de los indígenas" al "crucero de La China" 23
   San Pedro Jícoras, Mezquital, Durango 26
   Algunos antecedentes etnográficos 29

2. Los Otros y sus propios Otros 33
   Tres tipos de alteridad 33
   Del maniqueísmo en el estudio del Otro 37
   La vuelta hacia el Otro del Otro 43
   A modo de advertencia 48

3. Una comunidad agraria en el sur de Durango 51
   "Si un león hablara, no lo entenderíamos" 51
   "¿Cree que nos manden televisiones?" 56
   "Allá, a un violador lo encierran para siempre" 61
   A modo de balance provisional 68

4. Enfermarse en la sierra 71
   El *cochiste* de Noé 73
   "La gente se enferma por sus creencias" 78
   El pacto de don Uriel 82
   Las variables en juego 87

5. Americanos y sanpedreños 91
La "suerte del dinero" y el "don del costumbre" 92
"Son como el Colón" 93
En busca de un detector de metales y plomos 97
La intersubjetividad en entredicho 99

6. Un curandero cualquiera 101
"No todos los de su raza son malditos" 103
Los Otros entran en escena 105
Del libro esotérico 109
La indeterminación de la significación 115

7. Atisbos de la experiencia onírica 117
Soñar con un viaje en avioneta 117
Un ejemplar paradigmático 120
Las personas ordinarias y sus sueños 122
El cuaderno de un experto 125

Conclusiones 133

Bibliografía 139

Índice analítico 149

AGRADECIMIENTOS

La publicación de este libro pudo llevarse a cabo gracias a la confianza que El Colegio de Michoacán deposita año tras año en las tesis de licenciatura de Ciencias Sociales y Humanidades y las distingue con el Premio Luis González y González. Agradezco el trabajo de los organizadores, el jurado y todas las personas que hicieron posible publicar este libro, basado en mi tesis de licenciatura. Agradezco, asimismo, a la Escuela de Antropología e Historia y a la Licenciatura en Antropología Social por todas las facilidades brindadas durante mi etapa como estudiante.

También quiero agradecer a mis profesores de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). En especial a Aäron Moszowski, director de mi tesis de licenciatura. A Zenia Yébenes, Françoise Vatant y Jessica Contreras por sus valiosas críticas a este trabajo. Incluyo en mi gratitud a mis compañeros del Proyecto de Investigación Formativa de la ENAH, "Etnografía y epistemología" y a mis amistades de la Ciudad de México, Tlaxcala, San Cristóbal y Chenalhó.

Asimismo a todos los habitantes de San Pedro Jícoras, en especial a Alfonsa Galindo, Álvaro Jaimés, Amancio Siriano, Apolonio Reyes, Benito Soto, Blas Soto, Darío Paulino, don Quirino, Emiliano Galindo, Esteban Mendoza, Félix Reyes Mendoza, Félix Reyes, Gabriel Rodríguez, Graciano Mendía, Hilario Reyes, José Rodríguez, Juvencio Mendoza, Lucio Galindo, Miguel Paulino, Pedro Reyes, Pedro Siriano, Reynaldo Mendoza, Rosalío Villa, Santos Líncer, Teodosio de la Cruz, Tereso de la Cruz, Tiburcio Rodríguez y Victoriano Reyes.

Finalmente, agradezco a toda mi familia por todo su apoyo.

NOTA PRELIMINAR

Todos los diálogos vertidos en este libro fueron transcritos desde mi diario de campo y están tan apegados a la realidad como mi memoria lo permitió. Las conversaciones fueron registradas tan luego como me fue posible; en ningún caso escribí frente a mis interlocutores, ni utilicé una grabadora.

Con la finalidad de proteger su identidad, los nombres de los habitantes de San Pedro Jícoras, Durango, han sido modificados.

Por último, cierta información, pese a su relevancia, fue omitida por la seguridad de mis interlocutores.

INTRODUCCIÓN

La etnografía que tiene en sus manos hace explícito el tema de la alteridad cultural. En términos generales, se trata de un intento por revelar la mirada del interlocutor clásico de la antropología latinoamericana –los indígenas– en torno a un vasto entramado de actores que constituyen su propia alteridad cultural –misioneros, antropólogos, otros indígenas, soldados, narcotraficantes y funcionarios–. Influenciado por la obra de Michael Taussig (1987; 1993; 1995), he elegido las narraciones en torno a la enfermedad como la vía privilegiada para aproximarme a dicha mirada. No obstante, algunos diálogos ajenos al tema también proporcionaron elementos para plasmar las imágenes de la alteridad cultural de los indígenas de la comunidad agraria de San Pedro Jícoras, Durango, donde entre los años 2014 y 2015 realicé tres meses de trabajo de campo en el marco del proyecto de investigación formativa "Etnografía y Epistemología". Para evitar confusiones innecesarias con otros conceptos de comunidad, utilizo en lo sucesivo el término de "comunidad agraria" para referirme a la definición de *comunidad* contenida en la Ley Agraria de México:

> En términos generales es el conjunto de personas que viven en el medio rural y comparten tradiciones, usos y costumbres; está conformada por el conjunto de tierras, bosques y aguas. Por regla general en el ámbito agrario, la comunidad y sus bienes fueron reconocidas con base en la legislación anterior mediante acciones restitutorias, confirmatorias o de titulación de sus tierras. La comunidad cuenta constitucionalmente con un reconocimiento a su personalidad jurídica y una protección especial de sus bienes y recursos; los terrenos comunales son inalienables, imprescriptibles e inembargables, excepto que se aporten a sociedades civiles o mercantiles. La comunidad, mediante acuerdo de asamblea podrá cambiar al régimen ejidal (Sedatu 2014: 127).

Mi apuesta en el ámbito de la antropología de la enfermedad es mostrar que, en el contexto de los procesos terapéuticos de la comunidad agraria –experiencias oníricas, el *mitote* y alianzas con agentes poderosos–, la imagen del Otro del indígena es una fuente de curación ligada a la intersubjetividad. Es decir, la imagen del Otro no sólo tiene propiedades negativas (véase, por ejemplo, Taussig 1993; Pitarch 1996), sino también desempeña un papel en la curación (véase, por ejemplo, Taussig 1987). De hecho, esta primera hipótesis intenta lidiar con el visceralismo de cierta antropología hacia lo no indígena. Mis dos preguntas de investigación son las siguientes. Para empezar, ¿qué imágenes sobre el Otro se presentan en San Pedro Jícoras? Por otra parte, ¿cómo se relacionan la alteridad y la enfermedad en los procesos terapéuticos de pacientes y curanderos? Mi segunda hipótesis consiste en que intuyo que en San Pedro Jícoras la alteridad cultural se relaciona con la enfermedad debido a que la intersubjetividad es una fuente de curación. En efecto, la curación no se reduce a la relación médico-paciente, sino que abarca al curandero, al paciente y a sus familiares, y tiene como fundamento las relaciones con la alteridad cultural. Empero, cabe añadir que estas relaciones no corresponden de manera unívoca a la enfermedad o a la cura, ya que son intrínsecamente ambivalentes: el Otro y su imagen son capaces de curar y de enfermar.

En el terreno de la antropología médica, esta investigación está situada dentro de lo que Ángel Martínez (2011) denomina el "modelo crítico". En *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*, Martínez (2011: 11-44) ofrece un estado de la cuestión con base en tres modelos, que cabe esbozar a vuelapluma. En primer lugar, el llamado "modelo clásico" se caracteriza por escindir la ciencia de la creencia; circunscribir los sistemas terapéuticos indígenas dentro de las instancias de la "mentalidad primitiva" como la brujería y la magia (Tylor 1977; Frazer 1965); presentar informes a manera de inventarios que evitan establecer la relación de la enfermedad con la cultura y las relaciones sociales (Bourke 1993; Matthews 1888; Reagan 1922); reproducir la idea de que los sistemas médicos indígenas dependen de una reflexión primitiva sobre la causalidad (Rivers 1924; Clements 1932); y, por último, pensar la ciencia como la medida de todos los sistemas médicos indígenas (Evans-Pritchard 1976; Malinowski 1982).

En segundo lugar, el llamado "modelo pragmático" se caracteriza por registrar el efecto de los procesos de modernización de las llamadas "sociedades

folk" (Redfield 1941); establecer la relación entre la cultura y los trastornos mentales o el alcoholismo (Devereux 1973; Bunzel 1940); y finalmente mediar entre el conocimiento científico y las prácticas médicas autóctonas con el fin de asegurar el éxito de las políticas públicas (Aguirre 1955; Paul 1955). Y, en tercero y último lugar, el llamado "modelo crítico" que surge tras el develamiento de los procesos de construcción de la biomedicina y se enfoca en dimensionar los aspectos sociales, culturales e históricos de la enfermedad e identificar su multicausalidad (Mishler 1981; Menéndez 1981; Taussig 1995).

Ahora bien, este trabajo pone en tela de juicio las etnografías que arrojan una imagen terminantemente negativa de los sujetos externos a las comunidades; de hecho, a mi parecer, se trata de un error teórico relacionado con la ceguera respecto a lo que Zenia Yébenes (2014) llama la "crisis de [la] significación", que abordaré en el debido momento. Está conducido por un objetivo general y dos particulares. El objetivo general consiste en revelar la ambivalencia de la imagen del Otro en los procesos terapéuticos en San Pedro Jícoras, Durango. Los objetivos particulares son los siguientes: para empezar, etnografiar la experiencia onírica, que constituye uno de los recursos terapéuticos, para desvelar las ideas de los sanpedreños en torno a la enfermedad y el lugar de la alteridad cultural en éstas; y, por otra parte, argumentar a favor de la desmaniqueización y la desesencialización de la categoría antropológica de alteridad cultural.

Sea como fuere, mi investigación no sólo constituye un intento por contribuir al debate antropológico de la alteridad cultural, sino también una defensa de un determinado tipo de etnografía. Aunque intento rehuir adscribirme a alguna corriente teórica en particular, reconozco que esta tesis toma en cuenta, de forma crítica, las consideraciones de la antropología reflexiva. En el transcurso de las décadas de 1970 y 1980, esta corriente dispersa llevó al centro del debate la retórica de la llamada "antropología clásica", criticando el cientificismo de sus autores mediante el examen de tres elementos: el objeto de estudio, el sujeto de estudio y el método (Jacorzynski 2004). A mi juicio, la reflexividad no se redujo a un arbitraje receloso, sino que implicó la revisión de los supuestos ético-filosóficos que propiciaban la retórica impersonal de las etnografías clásicas. En oposición a dichos supuestos y retóricas, los antropólogos reflexivos se pronunciaron a favor de una ética y una escritura pretendidamente diáfanas que alteraran la forma de hacer trabajo de campo,

alejadas de las pretensiones de verdad que se traslucen detrás del llamado "presente etnográfico" (Jacorzynski 2004: 23). De esta manera, considero que la retórica y los supuestos éticos de esta tesis constituyen un argumento en sí mismo, que pone en tela de juicio los supuestos cientificistas de la antropología clásica que, en última instancia, están en la base de la noción maniquea de la alteridad cultural.

Sin embargo, ¿qué argumentos se pueden defender a través de la forma de actuar en campo y a través de la propia escritura? En primer lugar, respecto al sujeto de estudio, las investigaciones nunca son imparciales; de hecho, aquel que intenta excluir sus valores personales de la escritura no es un científico, sino un escritor muy peculiar que se sirve de un género literario pretencioso: la escritura "neutral" (Jacorzynski 2004: 18). En segundo lugar, respecto al método, la observación participante, en el sentido estrictamente malinowskiano, es el producto de la vanagloria pretendidamente imparcial del antropólogo que cree describir a los "nativos" sin ser observado y sin afectar la vida del Otro (Jacorzynski 2004: 26). En tercer lugar, en el ámbito ético, mi argumento estriba en que la descripción etnográfica impersonal propicia el relativismo ético y el conservadurismo político: es decir, la idea funcionalista de que la cultura es un todo armónico lleva a suponer que cualquier alteración conduce a la perturbación de todo un sistema (Jacorzynski 2004: 30-31). Finalmente, en el ámbito filosófico, mi argumento busca desembarazar a la etnografía de pretensiones de verdad ingenuas como aquellas que se traslucen detrás del "presente etnográfico" y la tesis de que los textos son espejos de la realidad (Jacorzynski 2004: 22-23). En oposición a todo ello, asumo la retórica del "sujeto situado" –alguien que se posiciona desde determinado contexto y que se responsabiliza por sus palabras– y presento una polifonía en donde mis interlocutores aparecen como sujetos activos que reencauzaron la investigación. En suma, comparando la retórica objetivista, neutral e imparcial, con la retórica subjetiva, posicionada y parcial, considero que la segunda concede mejores efectos etnográficos que la primera. Por eso, he decidido escribir esta investigación en primera persona.

Además, ya que no sólo pretendo poner en el centro del debate la pregunta de quién es el Otro de mi Otro, sino también la pregunta de cuál es el lugar de la propia antropología en todo ello, la escritura en primera

persona y la proliferación de los diálogos representan recursos pertinentes. Como apunta acertadamente José Alejos,

> el autor de la investigación queda comprendido necesariamente como una alteridad participante del proceso en su conjunto, como una mirada que no sólo describe la identidad del otro, sino que al hacerlo también participa de su construcción, y por lo mismo, su poder discursivo debe ser reconocido y sujeto a la crítica (Alejos 2010: 10).

Evidentemente, esta postura no es novedosa; empero, he considerado oportuno justificar mi retórica antes de comenzar.

La obra consta de siete capítulos de cuatro apartados. En el primer capítulo presento los antecedentes etnográficos y ubico la comunidad agraria de San Pedro Jícoras, Durango, dentro de lo que algunos describen como la región histórico-cultural del Gran Nayar. En el segundo, preciso el uso que doy al concepto de *alteridad cultural* y esbozo el problema antropológico en torno al maniqueísmo del Otro del Otro. El tercer capítulo es una sección heterodoxa en la que me sirvo del relato de uno de mis arribos a San Pedro Jícoras para presentar no sólo una especie de etnografía general, sino también el objeto central de la investigación: la imagen del Otro del Otro. Mediante la narración de tres relatos de los habitantes de la comunidad agraria, reconstruyo el camino que motivó mi pregunta inicial: ¿quién es el Otro de mi Otro?

En el cuarto capítulo elucido el papel de la alteridad cultural en la salud de los sanpedreños. Presento cuatro casos con distintas enfermedades: tres desde la perspectiva de los pacientes, uno desde la de un curandero. En algunos de estos casos, la alteridad aparece como un elemento central; en otros, sólo ocupa un papel secundario. Así, no sólo se perfila una imagen general de la enfermedad entre los sanpedreños, sino también la variedad de las nociones sobre la "enfermedad", pluralismo que apunta a lo que Yébenes (2014) llama la "crisis de [la] significación".

En el quinto capítulo esbozo la importancia de los misioneros y los extranjeros en lo referente a "el costumbre" y la enfermedad. A través de la narración de una enfermedad que ocurrió hace más de 20 años, pongo de

manifiesto el lugar que ocupa este tipo de alteridad en la salud de un habitante de la comunidad agraria.

El sexto capítulo gira en torno a la trayectoria de un curandero y sus formas de curación. A mi juicio, se trata del capítulo que muestra con mejor nitidez el papel de la alteridad cultural en los procesos terapéuticos de los sanpedreños. El caso del curandero me parece mucho más comprensible a la luz de las propuestas de Taussig (1993) y Yébenes (2014). El séptimo capítulo versa sobre los sueños de algunos sanpedreños y del curandero que protagonizó el capítulo anterior. Expongo la relevancia de los sueños dentro del proceso terapéutico y el carácter ambivalente de las imágenes del Otro en la atribución de causas a una enfermedad.

Por último, a modo de conclusión, presento un balance de la investigación, resaltando sus resultados, sus limitaciones y los nuevos caminos etnográficos que se vislumbran.

Respecto a la noción de "experiencia onírica" que aparece en el subtítulo del libro, cabe aclarar que no la utilizo en un sentido filosófico estricto –desde Michel Foucault (1986), por ejemplo–, sino en un sentido más laxo, para indicar que no se trata de una etnografía de los sueños, sino de un conjunto de viñetas etnográficas en torno a la enfermedad y la alteridad cultural que están atravesadas por lo onírico.

1. PROLEGÓMENOS DE UNA INVESTIGACIÓN

En este capítulo presento el lugar de estudio. En el primer apartado esbozo parte de la fisonomía del centro político-religioso de la comunidad agraria de San Pedro Jícoras, Durango, y narro la entrega de recursos económicos del programa federal Prospera. En el segundo y el tercer apartado ubico a la comunidad agraria dentro de la región histórico-cultural del Gran Nayar, sirviéndome sobre todo de fuentes bibliográficas. Por último, en el cuarto apartado presento algunos antecedes etnográficos de la región y la de comunidad agraria.

Desde el diario de campo

Por culpa de esos niños ociosos que se entretienen amagando a los perros desnutridos o pateando a los burros sarnosos, en el ambiente había una delgada nube amarillenta que nos entraba por la nariz y nos hacía fruncir el ceño. Era martes o domingo. En realidad no me importaba porque casi todos los días hacíamos lo mismo: esperar con la mirada perdida. Esperar en silencio cualquier noticia, la lluvia o algún balón de voleibol. En esas estábamos, dormitando a la sombra del otate, cuando aparecieron las trocas de Santos. Con sus habitaciones gitanas rodando por el camino y llevándose a la boca casi cualquier condumio, Santos y sus muchachos han acarreado desde hace mucho tiempo su miscelánea familiar –sombreros, talco, carritos de madera, videojuegos inservibles, cubetas, tocadiscos ochenteros descompuestos, tendederos, entre otras cosas– para cazar como aves de rapiña el dinero que reciben los habitantes de esta parte de la Sierra Madre Occidental de los programas de gobierno.

Mientras Santos se paseaba por las cocinas de humo, cogiendo tortillas de los comales como si fuese un hijo más de aquellas casas, sus muchachos se dedicaron a armar los puestos sobre la playa del río. A las 11 de la mañana el tianguis de lona fulguraba casi tanto como las faldas de las sanpedreñas, quienes tímidamente tentaban aquella mercancía tan distinta a la que se acostumbraba mirar en las misceláneas locales. Tras escuchar de la mujer de Santos el precio de una bola de estambre, un par de marchantas se amohinaron al unísono y volvieron con las manos cruzadas a donde sus maridos.

Una hora más tarde, con la llegada de las familias de los anexos de la comunidad agraria, la única calle del centro, por lo general aburrida, se coloreó con un arcoíris textil: rosa mexicano, azules de cielos varios y púrpuras del alba. A la par, el agudo llanto de un crío me hizo detestar el sopor de la tierra caliente. Deseé estar en casa. De súbito el estruendo del motor de un poderoso *pick-up* ahuyentó mi fastidio y la indignación de las señoras por los precios de espanto. Eran los pollos asados.

"Vengan a gastar sus centavitos, venga pa'acá mi poblanita chula", gritó el conductor del *pick-up* mientras se estacionaba enfrente de la iglesia.

El "pollero" fue el último en llegar, un espectáculo de primer nivel para quienes no tardamos en celebrar su talento. Cantó a capela la siguiente estrofa de un corrido conocido:

Una Suburban dorada
Con los cristales ahumados
Venía de Zacatecas
Iban para el otro lado

Aunque la escena de los precios altos se repitió en el puesto de los pollos, el júbilo de un racimo de niños silenció el "pinches indios jodidos" proferido por el tendero. Todos volteamos hacia el río revuelto: una patrulla municipal iba cruzando despacito. ¡Era el Prospera!

"Primero los de los anexos, señoras. Vamos a empezar con Agua Caliente, Agua Fría; luego La Tinaja", anunció el pagador encaramado a un tonel lleno de billetes de dinero.

Después de escuchar las indicaciones de los funcionarios, las familias más despistadas regresaron cabizbajas a sus anexos. Las cinco o seis horas

de caminata hasta el centro político-religioso habían sido en vano, habían olvidado algún documento, o bien se habían equivocado de sede. Las otras familias, las que sí habían podido cobrar el apoyo, ya saboreaban las paletas de hielo, los pollos asados y las sandías de los puestos de fruta. Algunos maridos vagaban en solitario por los pasillos del tianguis en busca del atuendo indicado o de algún aparato novedoso. Bajo el otate, con los bolsillos llenos de morralla, las apuestas de cartas se triplicaban.

Dieron las 7 u 8 de la noche, los pagadores se marcharon; las paletas de hielo se convirtieron en bolsas de plástico que flotaban rumbo al océano; los muchachos de Santos guardaron su mercancía en un santiamén; las sandías se hicieron cáscaras que los cerdos y los perros forcejeaban. El convivio se había terminado y las familias regresaron a sus casas bajo un chubasco. Aquél fue el "día del Prospera" y la noche que regresé a la ciudad en la troca de Santos, pretendiendo no volver a San Pedro Jícoras hasta concluir la tesis de licenciatura.

De la "casa de los indígenas" al "crucero de La China"

La investigación se remonta a agosto de 2014, cuando visité por primera vez la comunidad agraria. Éramos cuatro: tres estudiantes y Aäron Moszowski, el coordinador del proyecto de investigación formativa "Etnografía y epistemología". Un trabajo de campo allanado, nueve años antes este último había visitado la comunidad agraria para realizar su propia tesis de licenciatura. De hecho, desde el aula nos había advertido que sería un viaje difícil, de largas caminatas y probablemente de más de tres días. Nos dirigiríamos al territorio habitado por aquellos grupos indígenas que otrora unían la llamada Mesoamérica con los pueblos del suroeste de Estados Unidos (Neurath 2002: 53). Me refiero al occidente de México en general y a la zona austral de la Sierra Madre Occidental en particular: el Gran Nayar. En ella habitan hablantes de cora (nayeri) y huichol (wixaritari) –de la rama cora-huichola de las lenguas yutonahuas meridionales–, tepehuán del sur (au'dam y o'dam) –de la rama pima-tepehuana de las lenguas yutonahuas meridionales–, mexicanero –similar al náhuatl del centro del país, pero considerablemente distinto– y castellano, que en la actualidad funge como lengua vehicular (Neurath 2002:

57). Aunque dentro del Gran Nayar existen zonas en las que predomina cierto idioma, la homogeneidad lingüística no impera en la región. Ésta es una razón, entre muchas otras, por la que resulta problemático calificar las localidades como coras, huicholas, mexicaneras o tepehuanas. Sea como fuere, la región del Gran Nayar se estableció con base en la ecología, la etnohistoria y la estructura social y ceremonial (Neurath 2002: 47-98). Para empezar, Neurath (2002: 52) indica que los habitantes comparten un entorno natural dentro del siguiente perímetro: al este, los desiertos del altiplano central; al sur, el altiplano neovolcánico de Nayarit y Jalisco; al oeste, la planicie costera de Nayarit y Sinaloa; y, al norte, la Sierra Madre Occidental, que continúa hasta Chihuahua y Sonora. Asimismo, respecto a la estructura social y ceremonial, señala que los cuatro grupos indígenas que viven en el Gran Nayar comparten una serie de rasgos culturales, entre los que se resalta la tradición del *mitote* (Neurath 2002: 53, 83). A grandes rasgos, el mitote está marcado por el calendario agrícola y consiste en danzas nocturnas alrededor de una fogata que escenifican un conflicto cósmico (Neurath 2002: 81, 83).

Llegamos a la ciudad de Durango un lunes de julio de 2014. Con la ayuda de una colega del coordinador del proyecto, encontramos la llamada "casa de los indígenas", desde donde parten los autobuses a la sierra. La casa, ubicada en la calle Terrones, es un conjunto de casas deterioradas que sirven de residencia temporal a los indígenas que necesitan resolver asuntos en la ciudad. Sin embargo, daba la impresión de que muchos de los que ahí encontramos ya llevaban instalados varios meses y al parecer no tenían prisa de regresar a sus localidades. Los hombres que estaban en el patio de la casa nos aconsejaron volver al día siguiente, informándonos que el Correcaminos –el más veloz de los viejos autobuses que hacen el recorrido de Durango a Huazamota– partiría a las 5 de la mañana. Otra opción –nos explicó uno de ellos– era esperar hasta el domingo, cuando el Correcaminos hubiera regresado de la sierra. Al salir de la ciudad, la certeza nos fue abandonando poco a poco, la dinámica provinciana y los autobuses rurales nos comenzaron a acechar con su incesante vacilación, minuto tras minuto, hasta que en la sierra todo se convirtió en especulación y aventones. En aquel entonces, la forma más segura de llegar a San Pedro Jícoras consistía en recorrer en autobús una parte del extremo sur de Durango en dirección a la localidad mestiza de Santa María de Huazamota, descender en el llamado "crucero de La China"

–un tramo desolado de la carretera en la comunidad agraria de Santa María de Ocotán– y continuar dos días a pie sobre las veredas.

Fotografía 1. La llanta reventada del Correcaminos.

El viaje por el extremo sur del estado de Durango es muy extenuante. El acceso terrestre es complicado debido al atropellado camino y a las elevaciones superiores a los 2 000 msnm. Los derrumbes que obstruyen la carretera, las averías del Correcaminos y las constantes paradas para descender y recoger pasajeros, la parsimonia del conductor y las numerosas visitas a las misceláneas distribuidas a lo largo del camino, hacen que el trayecto de casi 200 km hasta el crucero de La China dure casi nueve horas. Aproximadamente a las 2 de la tarde, algunos pasajeros del Correcaminos nos avisaron que habíamos llegado a nuestro destino. Descendimos del camión en el crucero y caminamos por las intrincadas veredas que conducen a la ranchería Pinos Altos. Al llegar, una jauría y unos cuantos burros anunciaron nuestra sorpresiva aparición. Bajo las órdenes de una anciana que pensó que éramos médicos, un joven nos llevó en un *pick-up* a Canoas II, ahorrándonos

más de dos horas de caminata. Lo primero que noté al llegar a Canoas II fue que en todas partes –junto a las hierbas, en medio de la milpa, en lo más alto de los cerros de tierra bermeja, bajo los árboles de arrayanes, a un costado de la cancha de básquetbol, en los estantes de misceláneas y entre las manos de muchas personas– yacían botellas y envases de Pepsi como un oasis en medio del desierto. Aquel líquido color de alquitrán que se deslizaba lentamente por las gargantas de los niños fascinados apareció ante mis ojos como un mal augurio de enfermedades ineludibles para aquellos que lo consumían como agua de tiempo. Pronto descubrí que era más sencillo encontrar Pepsi que agua potable. Aquella noche dormimos en la "oficina" de Canoas II, una pieza de adobe visiblemente abandonada. Al día siguiente, un habitante de la ranchería nos guió por las barrancas que conducen al centro político-religioso de San Pedro Jícoras.

San Pedro Jícoras, Mezquital, Durango

La comunidad agraria de San Pedro Jícoras se encuentra en el municipio de Mezquital, ubicado en el sur del estado de Durango. El municipio de Mezquital colinda al norte con los municipios de Durango y Nombre de Dios, Durango; al este, con el estado de Zacatecas y el municipio de Súchil, Durango; al sur, con el estado de Nayarit; y al oeste, con el estado de Nayarit y el municipio de Pueblo Nuevo, Durango. La extensión del municipio de Mezquital es de 7 196.5 km^2; en el año 2010, 15% de la superficie era propiedad privada y el resto, ejidal o comunal (Inafed 2010). En 2005, contaba con 30 060 habitantes, de los cuales 23 993 hablaban alguna lengua indígena (CDI 2005). De hecho, en el municipio de Mezquital conviven hablantes de las cuatro lenguas indígenas presentes en el Gran Nayar, predominando los hablantes de tepehuán del sur (au'dam y o'dam). Cuenta con nueve comunidades agrarias: San Antonio de Padua, San Buenaventura, San Francisco de Ocotán, San Lucas de Jalpa, San Pedro Jícoras, Santa María de Huazamota, Santa María de Ocotán (y Xoconoxtle), Santa María Magdalena de Taxicaringa y Santiago Tenareca.

Acorde con los objetivos de la política integracionista del Estado mexicano del siglo pasado, en la década de 1970, se llevó a cabo el Proceso de Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales como parte del Plan

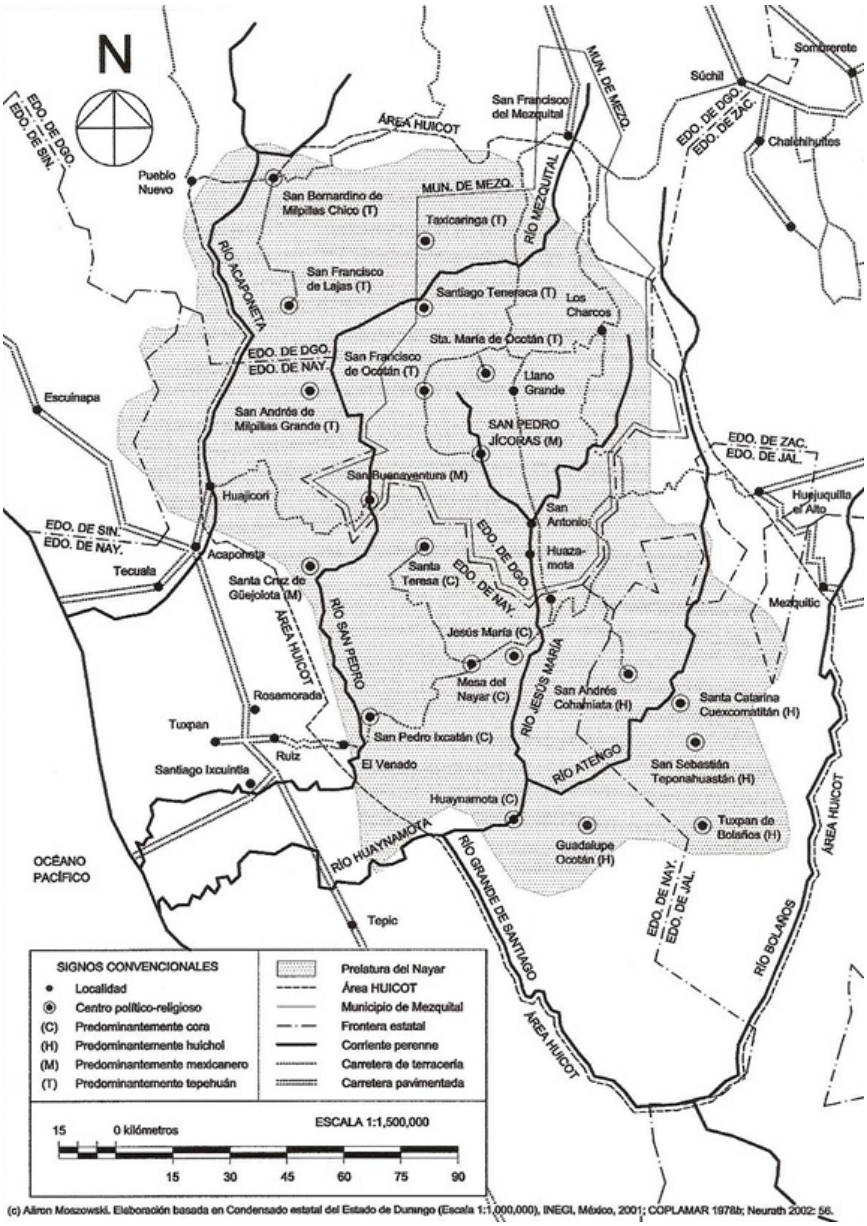
Huicot. Para empezar, se buscaba la solución de los problemas de los pueblos coras, huicholes, mexicaneros y tepehuanes relacionados con la subsistencia, la alimentación, el vestido, la habitación y la salud; por otra parte, se centraba en definir los límites, la titulación de tierras, la producción y la impartición de justicia (Torres 2000: 202). La comunidad agraria de San Pedro Jícoras no fue la excepción:

> Mediante la Resolución Presidencial del 21 de agosto de 1974, firmada por el presidente Echeverría y publicada el 28 de octubre de 1974 en el *Diario Oficial de la Federación*, se reconocieron y titularon los bienes comunales de San Pedro Jícoras. Se declaró que dicha comunidad estaba en posesión de sus terrenos en forma quieta, pública y continua desde tiempo inmemorable (Moszowski 2007: 88).

Fue así que a mediados de la década de 1970 quedó establecida la extensión territorial de la comunidad agraria de San Pedro Jícoras en 187.6 km^2. En aquel entonces, el censo estableció que en la comunidad agraria había 73 comuneros: 39 hablantes de mexicanero, 31 hablantes de tepehuán del sur y tres hablantes de cora (Moszowski 2007: 88). Asimismo, para el año de 2005, según el Programa de Certificación de Derechos Comunales (Procecom) de la Procuraduría Agraria, se reconocieron 108 comuneros, estableciendo que 52 eran hablantes de mexicanero, 50 hablantes de tepehuán del sur y seis hablantes de cora (Moszowski 2007: 89).

Ahora bien, el centro político-religioso de San Pedro Jícoras está situado a 790 msnm en una barranca de la "zona de quebradas", en un nicho ecológico en donde predominan arrayanes, ciruelos, guayabos, mangos, nanches, naranjos, plátanos, zapotes y otros árboles propios de un clima semiseco cálido (Moszowski 2007: 86). Se extiende desde las orillas oriental y occidental del río Jesús María, perteneciente a la subcuenca del río San Pedro, que atraviesa el estado de Nayarit y desemboca en el océano Pacífico (Moszowski 2007: 86, 90, 94). Además del centro político-religioso, San Pedro Jícoras tiene en la actualidad seis anexos: Agua Caliente, Agua Fría, Canoas III, Los Espejos, La Tinaja y Yerbaniz (Moszowski 2007: 89). Pese al predominio de la lengua mexicanera en los anexos de Agua Caliente, Agua Fría y La Tinaja, y de la lengua tepehuana en Canoas III, Los Espejos y Yerbaniz, los habitantes de la comunidad agraria son mayormente trilingües. De hecho, es común que

Mapa 1. Área de la Operación Huicot (Moszowski 2007: 83)



(c) Alirón Moszowski. Elaboración basada en Condensado estatal del Estado de Durango (Escala 1:1,000,000), INEGI, México, 2001; COPLAMAR 1978b; Neurath 2002: 56.

en una conversación entre un hablante de mexicanero y uno de tepehuán, la conversación se desarrolle en ambos idiomas sin la necesidad del castellano.

Algunos antecedentes etnográficos

Desde hace más de 100 años se tiene registro etnográfico de la región del Gran Nayar; sin embargo, las investigaciones sobre los tepehuanes del sur y los mexicaneros son escasas.

El primer antecedente antropológico del que se tiene noticia en el Gran Nayar es *El México desconocido* de Carl Lumholtz, publicado por primera vez en español en 1904. Entre 1890 y 1898, el conocido explorador noruego realizó cuatro expediciones a la Sierra Madre Occidental. Junto con el registro de la temperatura y la altitud, la flora y la fauna, la examinación de restos arqueológicos y otras investigaciones de diversa índole, las descripciones de la vida del "hombre primitivo" ocuparon un lugar relevante de su obra. En sus primeras expediciones describió la forma de vida de los tarahumaras y los pimas (Lumholtz 1987, 1: 147-200). Empero, no fue hasta su tercera expedición (1894-1897) que conoció a los habitantes del Gran Nayar. En 1895, viviendo con los tepehuanes del sur y los mexicaneros del estado de Durango, pudo registrar algunas costumbres, como los castigos impartidos a los adúlteros, e incluso describir un *mitote* que presenció en un "pueblo de aztecas del norte": San Pedro Jícoras (Lumholtz 1987, 1: 440-479). Posteriormente, describió a los chamanes y el *mitote* cora (Lumholtz 1987, 1: 504-525); y, con mayor prolijidad, a los huicholes de Jalisco (Lumholtz 1987, 2: 1-282). En 1898, tras haber salido del país, Lumholtz regresó con los tarahumaras y los huicholes, entre quienes vivió durante cuatro meses (Lumholtz 1987, 1: xiv). Otro antecedente importante es la obra de Konrad Theodor Preuss (1982), quien a principios del siglo XX pasó alrededor de un año y medio con los hablantes de cora y huichol de diversas localidades y tres meses con los hablantes de mexicanero de San Pedro Jícoras; su labor etnográfica comprendió sobre todo la recopilación de mitos, cuentos y cantos.

Casi cuatro décadas después de la publicación de la obra de Lumholtz, aparecieron las publicaciones acerca de los tepehuanes del sur de Carlos Basauri (1940), Roberto De la Cerda (1943) y Everardo Gámiz (1948). Como

parte de la política indigenista cardenista que pretendía instruir a los indios para hacerlos participar en el llamado "progreso", en 1940 se publicaron los tres tomos de *La población indígena de México* de Basauri. Con base en cuestionarios resueltos por maestros rurales y, en algunos casos, el trabajo de campo del propio Basauri o sus colegas, se reunieron las monografías de "cada una de las tribus que componen la población indígena de México, faltando sólo unas cuantas, como matlatzincas, tubares, […] casi desaparecidas" (Basauri 1940: 8). En la breve sección dedicada a los tepehuanes (Basauri 1940: 356-363), no se logra distinguir a los tepehuanes del sur de los del norte, aclaración hecha con antelación por Lumholtz. Basauri aglutina a ambos, señalando que los tepehuanes "ocupan una zona que empieza en el estado de Jalisco, toca Sinaloa, se extiende por Chihuahua y confina al este por Zacatecas y Coahuila" (Basauri 1940: 357). Afortunadamente, y a diferencia de Basauri (1940), De la Cerda (1943) y Gámiz (1948), John Mason (1948) y Carroll Riley (1990) no perdieron de vista la distinción entre los tepehuanes del sur y los del norte.

Cuarenta años después de las monografías de Basauri, apareció el quinto volumen de *Los indios de México* (1995) del periodista Fernando Benítez, quien esboza la celebración de la Semana Santa en el centro de Santa María de Ocotán, relata algunos mitos tepehuanes y mexicaneros y describe un mitote mexicanero que presenció en el centro de San Pedro Jícoras. Un año después, Gabriela Robledo (1981) presentó el folleto, titulado *Los tepehuanes de Durango y Nayarit*; y Jorge Gómez (1981), su tesis de licenciatura en torno al chamanismo tepehuán y su relación con la lucha de clases. Asimismo, cabe mencionar el artículo de Gamiño *et al.* (1991) sobre la Semana Santa entre los tepehuanes del sur, las monografías de Bertha Cuevas y José Reyes (1994) y Yuri Escalante (1994a) sobre los mexicaneros y los tepehuanes del sur y, por último, la etnografía de Escalante (1994b) en torno a las formas de gobierno de los rarámuris y los tepehuanes del sur.

Además de las obras mencionadas, que incluyen tanto a los hablantes de tepehuán del sur como a los hablantes de mexicanero, entre las investigaciones recientes acerca de los mexicaneros se destacan las siguientes: los artículos de Plácido Villanueva (1988; 1989), enfocados en los nahuas de Durango; y los numerosos trabajos de Neyra Alvarado sobre San Pedro Jícoras (1994; 1996; 1998; 2004). En 1994, Alvarado publicó una monografía de

los mexicaneros y en 1996, la etnografía *Oralidad y ritual. "El dar parte" en el xuravet de San Pedro Jícoras, Durango*; en 1998, la tesis "Los mexicaneros en el norte de México: Una aproximación interdisciplinaria"; y en 2004, la etnografía *Titailpi… Timokotonal. Atar la vida, trozar la muerte*. En términos generales, el trabajo de Alvarado comprende la recopilación de mitos mexicaneros, la descripción de procesos terapéuticos y la etnografía del *xuravet* de San Pedro Jícoras. Las últimas investigaciones realizadas en la comunidad agraria de San Pedro Jícoras son la tesis de licenciatura de Aäron Moszowski (2007), titulada "Antropología política y metaciencia. Análisis de un caso de impartición de 'justicia' en San Pedro Jícoras, Mezquital, Durango", en la que cuestiona la construcción del proyecto autonómico a partir de un estudio de caso, y la de María Salazar (2007), titulada "Migración y jornaleros agrícolas en San Pedro Jícoras, Durango", que aborda la migración temporal a la costa de Nayarit y la migración tepehuana a San Pedro Jícoras.

Párrafo aparte merecen los trabajos de Antonio Reyes, debido a la proximidad de sus investigaciones con la presente. Me limito a rescatar los más relevantes. En 2006, publicó la etnografía titulada *Los que están benditos*, en la que describe el *mitote* tepehuán en la comunidad agraria de Santa María de Ocotán. Un año más tarde, publicó el libro *Formas de gobierno y autoridades indígenas. El caso de los tepehuanos del sur de Durango*. En 2009, publicó en la revista *Indiana* el artículo "Aprendiendo a soñar: El papel de los sueños como motores de reflexividad entre los tepehuanes del sur de Durango, México" (Reyes 2009: 47-59), en el que analiza el proceso de la curación "chamánica" mediante los sueños y subraya tanto el carácter moral y reflexivo de éstos como el papel directivo de los "chamanes" en la reflexividad del proceso curativo. Dicho artículo, con algunas modificaciones, forma parte del primer volumen de la compilación *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, realizada por Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (2013).

2. LOS OTROS Y SUS PROPIOS OTROS

En este capítulo reconstruyo a grandes rasgos la discusión teórica en torno al estudio del Otro del Otro. En el primer apartado aclaro el concepto de *alteridad cultural*, comparándolo con otros dos conceptos similares. En el segundo apartado pongo en la mesa el problema del maniqueísmo en el estudio del Otro por medio de una breve revisión de tres momentos de la antropología. Posteriormente, en el tercer apartado, me centro en el estudio del Otro del Otro, que no siempre logra escapar del maniqueísmo. Concluyo el capítulo con una advertencia necesaria.

Tres tipos de alteridad

Como señalé anteriormente, este trabajo trata sobre la alteridad de los habitantes de San Pedro Jícoras. Sin embargo, antes de continuar, es necesario aclarar a qué me refiero. Según Esteban Krotz (2002), la sensación de desconcierto producida por el encuentro con un ser de la misma especie que no deja de aparecer como un Otro totalmente extraño hace aparecer la llamada "pregunta antropológica". Ésta no ha sido exclusiva de los antropólogos: se trata de un fenómeno sucesivo al encuentro con seres humanos de una colectividad distinta. De hecho, la pregunta antropológica es "por la *igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad* [que] incluye tanto a la otredad percibida, como a lo propio, que nos es familiar" (Krotz 2002: 53; cursivas en el original). Es necesario señalar, empero, que esta definición apela únicamente a un tipo de alteridad: la alteridad cultural. Para especificar a qué se refiere este concepto, cabe contrastarlo con las nociones de alteridad ofrecidas por el

antropólogo Witold Jacorzynski (2008) con base en su lectura de la obra del filósofo Ludwig Wittgenstein.

Para analizar un caso de locura en una comunidad tsotsil de Los Altos de Chiapas, Jacorzynski revisó los conceptos más conocidos de Wittgenstein: por ejemplo, *juegos de lenguaje* (Jacorzynski 2008: 285-287), *forma de vida* (Jacorzynski 2008: 296-297), *ver como* (Jacorzynski 2008: 258-269) y *semblanzas de familia* (Jacorzynski 2008: 396-397). La etnografía trata el caso de Trifena, una indígena diagnosticada de esquizofrenia, cuya patología oscilaba entre el "pecado" (*smul*) y la enfermedad (Jacorzynski 2008: 15). Se trataba de una persona que se movía de Chenalhó a San Cristóbal, de San Cristóbal a Tuxtla y de Tuxtla a Cozumel y que en sentido figurativo "viajaba a través de diferentes códigos, juegos de lenguaje y formas de vida" (Jacorzynski 2008: 15), por lo que la cuestión de la alteridad se instaló en el centro de la comprensión de la locura de Trifena. Según Jacorzynski, la locura está relacionada con la discordancia entre dos o más perspectivas: "la perspectiva del mundo dominante; […] la perspectiva individual, y […] la perspectiva relacionada con cierta actividad (por ejemplo, la manera de pensar científica y la no científica)" (Jacorzynski 2008: 372). En efecto, añade, "el mundo del loco a menudo colapsa, pero no porque él prescinda de los 'ejes' que son imprescindibles, sino porque su gramática no gana la aceptación de la comunidad que lo rodea" (Jacorzynski 2008: 358).

Para explicitar la pertinencia de los conceptos wittgensteinianos en la antropología, Jacorzynski señala que en la construcción teórica de su autor se asoman tres tipos de Otro: el Otro prójimo, el Otro formal y el Otro cultural (Jacorzynski 2008: 402). ¿En qué estriban las diferencias? Respecto al Otro prójimo, el punto de partida es preguntarse si aquel Otro es un autómata o un ser humano. La formulación de esta pregunta busca hacer hincapié en lo siniestro, mostrando que los únicos que dudarían de la humanidad del Otro serían el loco y el absurdo (Jacorzynski 2008: 407). Pero ¿cómo reconocemos que el Otro no es un autómata? ¿Cómo podemos ver a alguien como el Otro prójimo? Para empezar, reconociendo que comparte una "historia natural" con nosotros: camina, come, bebe, pero también ordena, pregunta y charla (Jacorzynski 2008: 409). Por otra parte, tomando una actitud "hacia un alma", es decir, comprendiendo que las otras personas tienen "la posibilidad de mi propio ser en su existencia humana" (Jacorzynski 2008: 409).

Ver a alguien como el Otro formal o el Otro cultural quizá resulte menos siniestro. Siguiendo a Jacorzynski, el grado de otredad es proporcional al grado de comprensión de las "reglas" del Otro (Jacorzynski 2008: 404). Según la filosofía de Wittgenstein, el concepto de *seguir la regla* tiene varias aristas. Primero, seguir la regla sólo es aplicable para un grupo de personas que comparten cierta forma de vida. Es decir, no se trata de actos al margen de un grupo de personas o realizados una sola vez. En las palabras de Wittgenstein, "seguir la regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones)" (Ludwig Wittgenstein, citado en Witold Jacorzynski 2008: 313; cursivas en el original). Segundo, seguir la regla no se refiere a decidir usar una regla, sino a "entregarse a la regla" (Jacorzynski 2008: 312). Dicho de otra manera, la potencia de las reglas radica en que "al mismo tiempo somos sus amos y sus esclavos; somos sus amos porque las inventamos o las modificamos; pero también somos sus esclavos porque las obedecemos, nos sometemos a su autoridad" (Jacorzynski 2008: 312). Un ejemplo de este tipo de regla es la serie de los números pares: 2, 4, 6, 8, etc. La característica de estas reglas es que, aun prescindiendo de los ejemplos, sentimos la seguridad de que seguirán al infinito (Jacorzynski 2008: 314). Tercero, seguir la regla no se reduce al terreno de las proposiciones. Las reglas constituyen ante todo una forma de vida, es decir, un conjunto de actividades dadas de antemano que determinan la concordancia entre lo falso y lo verdadero (Jacorzynski 2008: 297). Piénsese, por ejemplo, en una tribu compuesta por seres con reglas implícitas tan extrañas que son capaces de "comprar y vender madera de acuerdo con la superficie que ésta cubre y no su cubatura" (Ludwig Wittgenstein, citado en Witold Jacorzynski 2008: 404) o de practicar juegos parecidos a los nuestros –como el ajedrez– pero con la intervención de gritos y patadas (Ludwig Wittgenstein, parafraseado en Witold Jacorzynski 2008: 404).

Habiendo aclarado el concepto de *seguir la regla*, cabe preguntarse cuál es la relación entre éste y el Otro formal. Para ilustrarlo, Jacorzynski retoma un ejemplo de Wittgenstein. En una tribu, cuyos miembros se comportan de forma extraña, uno es testigo de un tipo de aprendizaje: un maestro le enseña movimientos a sus alumnos. Sin embargo, al mirar la serie de movimientos –el aprendizaje de la regla–, no podemos encontrar ninguna regularidad. Sus movimientos son tan extraños que "parecen seguir una

regla que se nos escapa […] Aquí tropezamos con un fenómeno del comportamiento humano que no entendemos" (Ludwig Wittgenstein, citado en Witold Jacorzynski 2008: 403). En suma, la alteridad formal remite a la creencia de que la conducta de un grupo determinado no posee regularidad pese a que ésta "es la condición necesaria para concebir a un grupo de personas como una sociedad" (Jacorzynski 2008: 404). Ante este extrañamiento, "el encuentro real entre nosotros no es posible porque Ellos son únicamente una sombra de nosotros. El Otro formal es como un león que no puede hablar" (Jacorzynski 2008: 405).

Ahora bien, ¿qué es el Otro cultural? Para aclararlo, Jacorzynski retoma otro ejemplo de Wittgenstein. Imagínese que se llega a un país extraño, en el que vive gente con tradiciones extrañas, que uno no puede entender a pesar de que hablan la misma lengua; aunque uno es capaz de comprender lo que dicen, sucede algo parecido a cuando uno mira a alguien revolcarse de dolor: se sabe la causa de su dolor, pero sus sentimientos permanecen ocultos para los demás (Jacorzynski 2008: 403). Ver a los habitantes de ese país como el Otro cultural estriba en percatarse de que, aunque uno puede explicar las reglas de su forma de vida, no dejan de aparecer como un enigma. Hablando metafóricamente, el Otro cultural sería como el león que, aunque hablara, no podríamos entender (Jacorzynski 2008: 405). Como se puede ver, en el centro del problema del Otro cultural están el lenguaje y la imposibilidad de establecer significados unívocos.

En lo sucesivo, al escribir "Otro" o "alteridad", términos que utilizo indistintamente, me referiré al Otro cultural, es decir, a esa imposibilidad de comprender al Otro pese a que nos explique por qué hace tal o cual cosa. De hecho, al utilizar este concepto, intento dar cuenta del extrañamiento de una o varias personas al percatarse de la forma de vida de un grupo distinto y no poder encontrarse en sus reglas, sean manifiestas o no. A mi juicio, el Otro cultural es una noción un poco más dúctil que aquella que se trasluce detrás de los indicadores culturales más ortodoxos, como la etnicidad, la lengua, la autoadscripción o incluso el modo de producción. En efecto, estos últimos se convierten a menudo en una camisa de fuerza que dificulta dar cuenta de la alteridad.

Del maniqueísmo en el estudio del Otro

Más que abordar la alteridad cultural en sí, como hace la mayoría de los estudios antropológicos, propongo enfocarme en el Otro del Otro para replantear la pregunta antropológica. Eso pone en el centro de la discusión la relación entre los Otros de la antropología –los Otros indígenas, por ejemplo– y sus propios Otros –"nosotros" u otros grupos indígenas–. Simplificando, etnografiar al Otro del Otro consiste en acercarse a las formas en que el primero concibe explícita o implícitamente la alteridad. Ahora bien, mi principal interés teórico consiste en poner en tela de juicio, a través de la etnografía, la inclinación de cierta antropología a representar la alteridad desde una posición maniquea. Para tales propósitos, cabe rastrear algunos antecedentes teóricos al respecto. He elegido la reflexión de la antropología colonialista en torno a la "mentalidad primitiva", el predominio de la antropología indigenista en México y el surgimiento del llamado "etnopopulismo" en América Latina como tres momentos que permiten ilustrar este maniqueísmo. Empero, no descarto que en el seno de dichos movimientos hayan existido excepciones, ni que la ausencia de matices en torno a la alteridad se ilustre de mejor manera en otros momentos de la antropología.

En el contexto decimonónico, la antropología fortaleció la justificación del poder colonialista al situar a la civilización occidental en el eslabón más alto de la historia de la humanidad. Para hacerlo, tuvo que seguir el principio que dicta que "cualquier definición positiva requiere de otra implícitamente negativa, y cuanto más agudo sea el contraste mejor" (Yébenes 2014: 316). Como señala Ángel Martínez, la teorización acerca de la irracionalidad del llamado "pensamiento primitivo" ocultaba "la reflexión sobre la racionalidad del mundo social o civilización que los propios antropólogos representaban" (Martínez 2011: 18, véase también Kuper 1988). De hecho, los antropólogos evolucionistas se esforzaron en mostrar a un Otro primitivo diametralmente opuesto al hombre civilizado que sobresalía por su exotismo, su atraso y su mentalidad, estancada en los confines de la irracionalidad (Martínez 2011: 18). Para mostrar la inferioridad de la mentalidad primitiva, los antropólogos destacaron el avance tecnológico de la civilización occidental y señalaron que la mentalidad primitiva estaba basada en falsas explicaciones provenientes de la magia y no en los cimientos fiables de la mentalidad del hombre civilizado

(Tylor 1977: 20). De hecho, en las investigaciones de los padres de la antropología predominaba la idea de que, por medio del lenguaje científico, esa especie de "espejo de la naturaleza", el hombre civilizado podía determinar la regularidad de los fenómenos naturales mediante leyes y, así, controlar las fuerzas de la naturaleza para favorecer el desarrollo tecnológico (Martínez 2011: 16). En cambio, la mentalidad primitiva, equiparada por Tylor con la sinrazón humana, se caracterizaba por no percatarse de la frontera entre el pensamiento y el mundo exterior (Tylor 1977: 122). La mentalidad del primitivo era una suerte de mentalidad confundida, lo que explicaba su atraso tecnológico y su salvajismo (Martínez 2011: 16-18). En el ámbito etnográfico, el terreno de la magia o la superstición ofreció los ejemplos más significativos para develar la irracionalidad del primitivo debido a que englobaba prácticas en total desajuste con las relaciones causa-efecto (Martínez 2011: 16). Según Martínez, para los evolucionistas, la magia y la brujería se presentaron como instancias "omniabarcadoras" de la mentalidad nativa (Martínez 2011: 16). En palabras de Tylor, la confusión del hombre primitivo espoleada por la magia era la siguiente:

> El hombre, todavía en una baja situación intelectual, tras haber llegado a asociar en el pensamiento aquellas cosas que por experiencia sabe que están relacionadas en la realidad, procedió erróneamente al invertir esa acción, concluyendo que la asociación en el pensamiento debe implicar en la realidad una relación semejante (1977: 122).

En oposición a evolucionistas como Tylor y Frazer, los funcionalistas sostenían que la mentalidad primitiva no se encontraba en total desajuste con lo empírico. Según Evans-Pritchard, por ejemplo, los azande no ignoraban las causas "reales" de un accidente (Evans-Pritchard 1976: 83). Sin embargo, la presencia de la brujería en la comprensión de los acontecimientos desafortunados atisbaba la contumacia de su mentalidad. Evans-Pritchard lo ejemplificó de la siguiente manera. Para los azande, era fácil comprender que un granero se derrumbara cuando los soportes del mismo ya estaban deteriorados; empero, no podían explicar por qué el granero se caía en el preciso instante en que determinadas personas estaban debajo de éste (Evans-Pritchard 1976: 88). ¿A qué se debía esta contingencia? Para averiguarlo, los azande recurrían a la

magia para explicar el infortunio, relacionándolo con la brujería. Sin embargo, la magia y la brujería sólo determinaban por qué sucedían los acontecimientos, mas no cómo (Evans-Pritchard 1976: 90). Un punto para la ciencia y uno en contra para la magia. En las palabras del propio autor, la brujería "proporciona una filosofía natural por la cual se explican las relaciones entre los hombres y los sucesos desafortunados" (Evans-Pritchard 1976: 83). Una vez más, la magia sirvió como una categoría para diferenciar a los primitivos de los civilizados (para una exposición detallada sobre el tema, véase Yébenes 2014: 315-321). La relevancia de la propuesta de Evans-Pritchard en la discusión en torno al maniqueísmo en el estudio de la alteridad estriba en que, según él, los azande sólo eran capaces de descubrir algunos eslabones de la cadena de causación, mientras que los civilizados podían observar la cadena completa a través de la ciencia, la experimentación y la lógica (Evans-Pritchard 1976: 35).

Ahora bien, al registrar el desplazamiento de la mentalidad primitiva a formas más civilizadas, tanto evolucionistas como funcionalistas dieron pie a la empresa de interpretar el lugar de sus propias civilizaciones. Como es bien sabido, la tendencia del pensamiento antropológico a definirse en oposición a sus "objetos de estudio" no sólo tuvo consecuencias epistemológicas, sino también políticas; pensemos, por ejemplo, en la justificación del colonialismo y el imperialismo.

A continuación expongo un ejemplo que refleja otro momento del maniqueísmo en el estudio de la alteridad: el caso de la antropología indigenista en México. Hacia el último cuarto del siglo XIX, este país había enfrentado un conjunto de vicisitudes que entorpecieron su tránsito a la modernidad (Rodríguez 1987: 262). Además de los intentos de institucionalizar la nación, secularizar el Estado y procurar el orden social y el desarrollo industrial del país, quedaba pendiente "la búsqueda de la raíz histórica de todos los mexicanos y las posibilidades futuras de construcción del país" (Rodríguez 1987: 264). Sin embargo, la disputa por el poder político hacía ver muy lejana la consolidación de la identidad nacional (Wolf 1980: 30). Posteriormente, Porfirio Díaz consiguió estabilizar el país, aminorando los disturbios sociales y propiciando la consolidación de la burguesía por medio del desarrollo industrial y comercial (Wolf 1980: 31-32). Después de que la dictadura fue derrocada, el liberalismo permaneció como bandera de la forja de la nación hasta bien entrado el siglo XX (Wolf 1980: 45-46). Apoyado por la ciencia y

la industria, el nacionalismo se enfocó en la configuración del sujeto mexicano moderno (Medina 1988: 722). En dicha empresa, la antropología no tuvo un papel menor. En México, el nacimiento de la antropología profesional estuvo inextricablemente relacionado con la consolidación de las instituciones (Medina 1988: 723). Aunque desde finales del siglo XIX existieron intentos por conformar una escuela mexicana de antropología que reuniera los esfuerzos de los exploradores y los eruditos, fue hasta 1917 que se fundó la primera institución antropológica financiada por el gobierno: la Dirección de Antropología. Su director, Manuel Gamio,

> dispuso del apoyo del sector más avanzado del grupo revolucionario carrancista, en el contexto de gran efervescencia creado por la revolución y consistente en recuperar el pasado histórico, iniciar el conocimiento de la composición étnica y lingüística del territorio y principiar a construir una verdadera nacionalidad, con base en informaciones confiables, ofrecidas en ese momento por la antropología (Noyola 1987: 140).

En aquella época, una de las principales tareas de las disciplinas que estaban al servicio del Estado, entre ellas la antropología, consistió en señalar y corregir un modo de existencia social que no compaginaba con los propósitos de un país en aras del progreso (Yébenes 2014: 144-145). Aunque había una exaltación del pasado indio, el indio contemporáneo representaba un obstáculo para la consolidación de la nación (Rodríguez 1987: 281). Con la intervención de la antropología indigenista en la construcción del sujeto moderno, las formas violentas de "mexicanización" del XIX comenzaron a ser desplazadas por modos más "científicos" (Medina 1988: 722).

Es necesario aclarar que la antropología no fue la única disciplina al servicio de la ideología liberal mexicana. Aunque los sujetos indeseables eran encarnados principalmente por indígenas y mestizos insuficientemente "blanqueados", también estuvieron presentes otros actores que amenazaban la vida moderna por su salvajismo e improductividad, por ejemplo: alcohólicos, onanistas, epilépticos, supersticiosos y homosexuales, que eran tratados por disciplinas como el alienismo y el peritaje alienista (Yébenes 2014: 225-230). Empero, es innegable que la política indigenista estaba sustentada en las llamadas "diferencias étnicas" y que su principal acción consistió en

ensamblar un programa de aculturación que promoviera la resolución de problemas derivados de la heterogeneidad nacional y el subdesarrollo de los "indios" (Medina 1988: 720, 725).

Considero conveniente detenerme para reflexionar sobre el Otro de la antropología indigenista, que remplazó al depositario de la alteridad colonial –el primitivo– por múltiples sujetos –el campesino, el alcohólico, el supersticioso, el rústico– para agruparlos bajo el término de "indio" (Medina 1988: 725). Si en el caso de la antropología colonialista los conceptos de magia y ciencia sirvieron para diferenciar a los civilizados de los primitivos, la relevancia del concepto de *cultura* para las políticas indigenistas radicó en ser el elemento diferenciador para definir a los sujetos deseables e indeseables para la modernidad (Medina 1988: 726). Hasta esta instancia de la historia de la antropología, la definición del Otro –su objeto de estudio– era evidente: se trataba de un Otro representado por diferentes sujetos, pero siempre caracterizado por su inferioridad intelectual, racial o económica. En suma, se trataba de un Otro terminantemente negativo cuya identidad justificaba la dominación política y económica de los gobiernos liberales mestizos sobre los diferentes grupos indígenas. No obstante, durante el último cuarto del siglo XX, la definición del Otro de la ciencia antropológica dio un giro de 180 grados.

A finales de los años setenta y principios de los ochenta, emergió una corriente que denunciaba el "etnocidio" provocado por las políticas integracionistas indigenistas. El denominado etnopopulismo se conformó por dos vertientes: la vertiente reaccionario-romántica y la vertiente de izquierda (Medina 1987: 173). La primera, representada por las organizaciones indígenas estatales, estuvo sustentada ideológicamente por el grupo de antropólogos que participaron en la I Declaración de Barbados de 1971 (Medina 1987: 177). Durante la primera mitad de la década de 1970, el emblema del "pluralismo cultural de los grupos étnicos" fue vital para manipular y apaciguar las luchas agrarias a través de la creación de organizaciones indígenas y campesinas en el seno del Estado (Medina 1987: 181-182). La otra vertiente del etnopopulismo, el llamado "indigenismo de izquierda", estaba compuesta por antropólogos marxistas y por miembros del Partido Socialista Unificado de México. En palabras de sus defensores, "las sociedades indígenas proponen su proyecto de sociedad alternativa [e indican] que la comunidad no es reliquia del pasado sino instrumento de lucha contra el Estado capitalista y los caciques" (citado

en Medina 1987: 188). Pese a sus contrastes políticos, no existieron diferencias teóricas significativas entre las dos vertientes. A falta de un verdadero trabajo crítico, la vertiente de izquierda fue incapaz de despojarse del discurso populista del Estado mexicano. De hecho, ambas vertientes reclamaban puntos similares:

> la conquista de los derechos políticos y democráticos de los grupos étnicos; la lucha contra un nacionalismo que expresa los intereses de la clase dominante y de sus estructuras estatales; y la eliminación de todas las formas de explotación y opresión económica, política y social, a que están sometidos los grupos étnicos (Guerrero, Lagarde y Morales, citados en Medina 1987: 186).

Una de las principales labores de sus teóricos consistió en cuestionar el uso de la categoría de "indio", que consideraban insuficiente para dar sentido a la pluralidad cultural y cuya definición dependía, además, del contraste con el "no indio" (Bonfil 1981). En lugar de indio, los etnopopulistas apostaron por el uso de la categoría de "grupo étnico" y otorgaron una definición propia a cada grupo cultural con base en tres criterios: el modo de producción, el idioma y la autoadscripción (Medina 1987: 178-179). Sin embargo, a pesar de su intención crítica, los teóricos del etnopopulismo –tanto los románticos como los marxistas– se enredaron en los esencialismos que ellos mismos habían denunciado (Medina 1987: 186). Víctimas del visceralismo, sus embates rebasaron el espacio de la política indigenista. Además, tras la exaltación desmedida de lo indígena, uno de sus teóricos más románticos proclamó la superioridad ética de la llamada "civilización india" frente a la occidental. En las palabras del propio Guillermo Bonfil,

> La vida india contemporánea de carácter comunal, se percibe y representa impregnada profundamente de valores esenciales: la solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad, el amor. Estos son valores centrales, piedras fundadoras de la civilización india. De ahí el contraste con Occidente, que es egoísmo, engaño, desengaño, apetito insaciable de bienes materiales, odio (Bonfil, citado en Medina 1987: 180).

Preocupados por arrojar definiciones positivas sobre los diferentes grupos étnicos, los etnógrafos que comulgaban con esta corriente hicieron

virar la imagen del Otro de la antropología. Como corolario de la atribución de valores esenciales al indígena, las etnografías afines llegaron a señalar el peligro del no indígena para las virtudes esenciales de los indígenas (Medina 1987: 179). Una vez más, parece pertinente recordar que "cualquier definición positiva requiere de otra implícitamente negativa, y cuanto más agudo sea el contraste mejor" (Yébenes 2014: 316). Pese a los intentos de rescatar la pluralidad cultural de los grupos étnicos, el contraste con los sujetos externos a las comunidades fue un recurso harto extendido por mor de la reivindicación del indio. De esta manera, la definición positiva del objeto de la antropología se topó con la definición de los Otros del Otro –los Otros de los llamados grupos étnicos, como los extranjeros, los mestizos, los misioneros y los propios antropólogos–. Así, durante las décadas de 1980 y 1990, la tendencia a mostrar al no indígena como un riesgo para la armonía comunal tomó fuerza en la ciencia antropológica a raíz de la influencia del etnopopulismo.

La vuelta hacia el Otro del Otro

Queda claro que este maniqueísmo no sólo se manifiesta en los estudios del Otro –los indígenas–, sino también en los estudios del Otro del Otro. Ahora bien, ya que rastrear todas las investigaciones antropológicas en las que se muestra una imagen terminantemente negativa del Otro del Otro es una tarea que rebasa los alcances de esta investigación, remito al lector a tres ejemplos: *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales* de Pedro Pitarch (1996); "Modernidades" de Clifford Geertz (1996: 137-166); y *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica* de Michael Taussig (1993).

Para empezar, en el libro de Pitarch (1996), la directriz que posibilita aprehender al Otro del Otro es la noción de persona. Según Pitarch, en Cancuc, Chiapas, la persona está compuesta por un cuerpo y un conjunto de "almas" que se instalan en el corazón: el "ave del corazón", que es necesario para conservar la vida; el "genuino *ch'ulel*", que interviene en la caracterización y el temperamento individual que habita simultáneamente en el mundo terrenal y en el *ch'iibal*, una montaña con características marcadamente castellanas, en la que hay campos de maíz, manantiales, árboles frutales, pero también radios, teléfonos, televisiones, automóviles, luz eléctrica y otros

aparatos modernos; y los *lab*, seres que habitan en el mundo exterior y que se encuentran duplicados en el corazón. Los *lab* son de diferente naturaleza: por ejemplo, hay *lab*-animales, *lab* de agua, *lab*-meteoros y *lab*-dadores de enfermedad, como sacerdotes, escribanos, cabras, búhos, músicos evangélicos y "madres-padres" (Pitarch 1996: 80-82). En cualquier *lab* puede distinguirse algún rasgo europeo: aunque duplicados en el corazón, "pertenecen al 'afuera' como seres de naturaleza distinta […], son lo que no es un indígena tzeltal" (Pitarch 1996: 120). Así, "el corazón termina por componer una especie de paisaje interno que captura y reproduce fragmentos del exterior" (Pitarch 1996: 123). De hecho, la provocadora hipótesis de Pitarch consiste en que las almas tzeltales contienen al Otro, que es un Otro "étnico", otro castellano: las almas reflejan la interiorización de lo castellano. Sin embargo, lo que me interesa resaltar es que Pitarch indica el carácter terminantemente negativo de esta alteridad cultural:

> no es tanto el reflejo de una relación directa como el orden social europeo, como, por así decir, un procedimiento para poner entre paréntesis esa "zona de peligro" que representan, para los mismos indígenas, los indígenas en su papel de mediadores. Lo que debe temerse no es tanto a los otros, como lo que de los otros pueda haber en nosotros. Es así que, según supone, las enfermedades nunca proceden directamente de los castellanos, sino precisamente de los cancuqueros en su papel de otros, de castellanos (Pitarch 1996: 168).

Ahora bien, en "Modernidades", el último capítulo de *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas, un antropólogo*, Clifford Geertz (1996: 137-166) narra la ceremonia de graduación del curso de inglés impartido en una escuela musulmana de carácter progresista en Indonesia (Geertz 1996: 145-152). La escuela (*madrasah*) había sido formada en 1983 en Singgahan, una localidad de unos 200 habitantes, conocida tanto por la intensidad de su piedad como por sus inclinaciones modernistas y reformistas (Geertz 1996: 144). Junto con el estudio de lo religioso, en la *madrasah* de Singgahan se instauró el estudio intensivo del inglés. En el verano de 1986, Geertz presenció la tercera ceremonia de graduación anual de unas 20 personas. La apertura de la ceremonia fue de carácter religioso: una recitación colectiva del preámbulo del Corán, tres largos cánticos del Corán en árabe, indonesio e inglés, y tres discursos

de bienvenida de contenido religioso en los mismos idiomas. Una vez terminada la fase de apertura, comenzaron las actuaciones de los estudiantes. Como primer número, salieron tres niños pequeños disfrazados de mimos, que representaron la parodia de una pelea callejera. Después de golpearse improvisadamente durante unos diez minutos, cayeron sobre el suelo como si fueran globos desinflados. Entonces, subió al escenario un cuarto niño que simuló "inflar" a sus compañeros, quienes se levantaron torpemente mostrando una pancarta que decía algo parecido a "feliz inicio de vacaciones de verano". El acto de los niños pequeños fue seguido por el de unos jóvenes, también mimos. El número tenía como protagonista a un hombre de cara blanca y vestido con ropa de estilo urbano, quien tras abofetear a un hombre que se movía maquinalmente, a un "chulo", a un loco, a un muñeco de trapo y a un supuesto *gay*, colocaba cigarrillos encendidos en sus bocas, dejándolos "congelados" en posiciones excéntricas mientras él los insultaba y tocaba. De pronto, los mimos irrumpieron con una canción en inglés. El público, cerca de 300 o 400 personas –parientes de los alumnos, amigos de la escuela y gente de la comunidad–, estaba desconcertado e indignado. El tercer acto fue un solo de guitarra ejecutado por un joven; y el cuarto, un agonizante y empalagoso poema en inglés. Después, para el quinto acto, subieron al escenario tres jovencitas vestidas con camisas muy cortas, maquilladas, con mucha bisutería, usando gafas oscuras y sujetadores rellenos. En su acto, "las putas simuladas representaron (en inglés aunque no muy inteligible) una parodia de canción de rock, acompañada con movimientos de pechos y contoneos de cadera, miradas lascivas, revoloteo de faldas y gritos yeh-yeh" (Geertz 1996: 149). Fue la representación más subversiva de la noche, según Geertz. Por último, como si no hubiera bastado la irreverencia de los graduados del curso de inglés, un joven subió al escenario sin haber preparado su acto. Aparentaba ser un estudiante que corría desesperadamente, divagando y lanzando puñetazos al aire. Su comportamiento era muy extraño: estudiaba una carpeta y con violencia sacaba papeles de ésta al tiempo que emitía sonidos ininteligibles. De pronto la gente se percató de que no estaba actuando como un loco, sino que en realidad lo era. El tormento que se había ido gestando desde el primer acto de mimos parecía salirse de control y el público comenzó a gritar. Finalmente, el maestro y el fundador de la *madrasah* emitieron un par de discursos con los que resaltaron la pertinencia del inglés en el islam. El fundador

de la *madrasah* dio la bienvenida a "Occidente", pero manifestó su temor por el verdadero sentimiento religioso en Singgahan. El público se fue a sus casas sin discutir abiertamente lo que había ocurrido en la ceremonia, aun cuando se había tratado de algo desconcertante e indignante.

Según Geertz, la reticencia por parte del público a discutir lo ocurrido en la ceremonia se debía a la tensión de relacionar la vida contemporánea con un islam serio y puritano. En sus propias palabras,

> se cruzaron líneas incruzables, se pusieron en escena irracionalidades claramente entrecomilladas, se mezclaron diferentes códigos y se contrapusieron retóricas, y se puso en cuestión todo el proyecto a que estaba dedicada la escuela: extender por el mundo mediante el aprendizaje de una lengua mundial el impacto del islam (Geertz 1996: 151).

En mi opinión, el relato de Geertz, en el que resalta la perturbación del público musulmán a raíz de las actuaciones "occidentales" de los alumnos de la clase de inglés, tiene que ver con su preocupación por la multiplicidad de caminos que el "espíritu de la época" –la modernidad– iba tomando en los países del llamado Tercer Mundo tras el colapso del sistema colonial. A mi juicio, la confusión y la obscenidad fueron resaltadas adrede en la descripción de Geertz para defender su idea, la cual creía compartir con el público, de que Occidente es una amenaza para los Otros de la antropología. De hecho, según Geertz,

> La secularización, la mercantilización, la corrupción, el individualismo, la inmoralidad, el desenraizamiento, el extrañamiento generalizado respecto a las fuentes de valor, en general todos los males atribuidos a la vida moderna tal como se han dado en Occidente [y especialmente en Estados Unidos, el caso más claro] se precipitan, o parece que se precipitan, como amenazas inminentes, y al fin y al cabo el riesgo de desastre no parece menos real que las promesas de felicidad (Geertz 1996: 143).

Al igual que en el caso de Pedro Pitarch (1996), el Otro del Otro –es decir, Occidente mismo– representa para Geertz (1996) una amenaza para la vida tradicional en la medida en que los musulmanes de Singgahan se

empiezan a comportar como estadounidenses vulgarizados, adoptando valores nocivos para un islam "profundamente enraizado en sentimientos locales" (Geertz 1996: 151). Una vez más, las opiniones sobre los Otros de la antropología y los Otros de los Otros se polarizan al más puro estilo del etnopopulismo de Guillermo Bonfil (1981).

El tercer antecedente en el estudio del Otro del Otro es *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica* de Michael Taussig (1993). Para exponer este libro, retomo *El diablo y Michael Taussig. La arquitectura filosófica de la antropología contemporánea* (2017) de Aäron Moszowski, quien analiza y reconstruye la obra entera de Taussig. Según Moszowski, a diferencia de otras investigaciones, el peso de *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica* (Taussig 1993) "no recae en lo que 'nosotros' expresamos acerca de 'ellos', sino en lo que 'ellos' expresan acerca de 'nosotros'" (Moszowski 2017: 61-62). Taussig enmarcó a "ellos" –los habitantes del Valle del Cauca, Colombia, y de Oruro, Bolivia– dentro de las "sociedades precapitalistas" y a "nosotros" dentro de las "sociedades capitalistas". A diferencia de las últimas, en las que la producción se realiza en función del valor de cambio y en las que predomina el interés propio, en las primeras se produce en función del valor de uso: impera el principio de reciprocidad y el hombre aparece como el fin de la producción (Moszowski 2017: 62). Para mostrar lo que el Otro dice sobre su propio Otro, Taussig empleó el concepto de *fetichismo*, que remite a las "situaciones en las que se atribuye autonomía, poder y vida a los objetos inanimados" (Moszowski 2017: 62). Debido a que en las sociedades capitalistas la mercancía se ha fetichizado –ese proceso dinámico en el que la mercancía aparece como una cosa-en-sí al margen del productor y más allá de su valor de uso–, la idea de que la producción es el fin del hombre ha tomado la apariencia de una relación natural (Moszowski 2017: 62). Ahora bien, según Taussig, algunas creencias y ritos de los Otros sirven como fetiches críticos que revelan la nocividad del sistema capitalista (Moszowski 2017: 62-63). Enfoquémonos, por ejemplo, en las creencias de los habitantes del Valle del Cauca: la creencia en el contrato con el diablo y el bautizo del billete. Para empezar, entre los campesinos existe la creencia de que los trabajadores de las plantaciones llegan a establecer contratos con el diablo para aumentar sus ingresos; sin embargo, también se asume que las ganancias provenientes de esta práctica no deben ser usadas como "capital": no gastar el

dinero inmediatamente conduce a la ruina (Taussig 1993: 130-132). Detrás de la creencia en el bautizo del billete se trasluce una denuncia similar: si durante un bautizo el padrino esconde un billete en la mano del niño, el billete es el que recibe el sacramento, condenando al niño al purgatorio; paralelamente, el billete se carga con un halo sobrenatural que permitirá multiplicar las ganancias del padrino (Taussig 1993: 168-170). Lo que esta última creencia muestra –explica Taussig– es que el dinero no puede reproducirse por sí mismo y que requiere de un valor sobrenatural otorgado por la divinidad para que tome la forma del capital (Taussig 1993: 174-175). De esta manera, según Taussig, tanto la creencia en el contrato con el diablo como en el bautizo del billete revelan el carácter antinatural e ilícito de la reproducción capitalista del dinero por sí mismo (Taussig 1993: 175). En una palabra, estas creencias desvelan lo asombroso y antinatural de la fórmula de la mercancía: D-M-D'. Según Taussig, estas creencias no sólo ponen al descubierto el conflicto entre dos modos de producción antagónicos, sino también revelan que en la transformación de una sociedad precapitalista a una capitalista se produce una especie de "holocausto moral" (Moszowski 2017: 64). Lo que me interesa resaltar es que el enfoque de Taussig está explícitamente dirigido al estudio del Otro del Otro, por lo que representa un antecedente teórico relevante. Sin embargo, al igual que Pitarch (1996) y Geertz (1996), a lo largo de todo el libro predomina el maniqueísmo respecto al Otro del Otro.

A modo de advertencia

Quiero aclarar que no busco atacar contumazmente al conjunto de antropólogos que ha desvelado los procesos de despojo llevados a cabo por los Estados nacionales y por el capitalismo en general, procesos que han perjudicado gravemente a sus Otros –indígenas y campesinos, principalmente–. Todo lo contrario, mi intención consiste en mostrar que la idea generalizada de la nocividad del Otro del Otro es el corolario de definiciones espoleadas por la descalificación visceral de la alteridad cultural.

De hecho, lo anterior cobró relevancia cuando escuché en San Pedro Jícoras, Durango, el relato de una experiencia onírica en cuya trama figuraba un mestizo como causa de la enfermedad. Como quiera que sea, esta

investigación en torno al Otro del Otro está circunscrita a la enfermedad y la experiencia onírica, porque la imagen del Otro parecía ser inquietante en el dominio de la salud. De hecho, el siguiente capítulo muestra que la alteridad cultural resulta inquietante en muchos ámbitos de la vida de los sanpedreños.

3. UNA COMUNIDAD AGRARIA EN EL SUR DE DURANGO

Este capítulo tiene dos objetivos. El primero es esbozar someramente la comunidad agraria de San Pedro Jícoras, Durango, mediante la narración de uno de mis arribos a su centro político-religioso y la presentación de algunos antecedentes etnográficos y datos estadísticos. El segundo consiste en describir una parte del camino intrincado por el que transité para construir el problema de investigación de esta tesis.

En efecto, considero pertinente presentar una especie de etnografía general. Presento tres relatos, que se despliegan al margen del tema de la enfermedad, pero en donde se traslucen algunas nociones sobre la alteridad de los sanpedreños. Cuando escribí este capítulo, procuré crear una narrativa apegada a mi experiencia en campo bajo la forma de un relato de viaje; sin embargo, al releerlo, me percaté de su carácter heterodoxo y, a veces, confuso. Me disculpo de antemano ante aquellos que consultan estas páginas para obtener datos cuantitativos sobre la comunidad agraria, aclarando de inmediato que éstos se encuentran inmersos en medio de una narración un tanto barroca.

"Si un león hablara, no lo entenderíamos"

Transcurría septiembre de 2015. Acababan de remodelar las aulas de la escuela primaria de Canoas II. Aproximadamente 50 personas, entre habitantes y constructores, rodeaban la cancha de básquetbol. Tan luego como llegué, recibí un plato de frijoles y un vaso de Pepsi, banquete con el que celebraban la conclusión de la obra. Don Teófilo, un hablante de tepehuán del sur de 30 años, me preguntó si todavía estaba interesado en escuchar sus sueños. Asentí

y nos separamos del grupo. Detrás del salón reinaugurado, don Teófilo me contó los mismos sueños que me había narrado a principios del mismo año. Le agradecí por sus relatos y él ofreció acompañarme a San Pedro Jícoras: por temor al narcotráfico nunca recorrí sin compañía el camino de Canoas II a San Pedro Jícoras. Estuve de acuerdo y convinimos vernos al día siguiente, antes del alba.

La mañana siguiente, don Teófilo y yo partimos hacia San Pedro Jícoras. Después de descender tres horas por las barrancas, entre guácimas y *coamiles*, trastabillando con las enormes piedras de colores inefables, encontramos un claro desde donde dominábamos una ínfima pero imponente parte de la zona de quebradas de la sierra de Durango. Don Teófilo y yo tomamos un descanso.

—"Jícoras está allá abajito, atrás del último cerrito que se ve", anunció mientras señalaba un punto del paisaje en lontananza.

—"¿Cómo eran los hombres de sus sueños, don Teófilo?", le pregunté aludiendo a su relato del día anterior.

—"Normales, mestizos pero grandotes –dijo, mientras se llevaba semillas a la boca–. Abajo de la tierra ha de haber fuego; si no, ¿de dónde salieron tantas piedras?".

Seguimos andando varias horas por el camino atropellado. La fauna apenas se asomaba por los terrenos más elevados. Luego de varias horas sierra abajo, empezamos a escuchar los trinos de las aves y el fluir del agua que brotaba por doquier. Aunado a la escabrosa vereda, los rayos del sol que chocaban en nuestros rostros nos obligaban a mantener la vista en el suelo. De repente, don Teófilo se detuvo. Vimos a una docena de jóvenes. Don Teófilo los saludó, dijo algo en tepehuán y pronunció la palabra "antropólogo". Seguimos nuestro camino.

Aproximadamente a una hora de camino del centro político-religioso de San Pedro Jícoras, don Teófilo seguía pensando en voz alta cómo era el universo. Inventaba cifras imposibles.

—"Como 124,000,500,000 años ha de tener la Tierra. ¿Cómo le hacen los científicos –me preguntó– para saber lo que está afuera de la Tierra? ¿Sueñan o nomás les llega a la cabeza?".

Fotografía 2. Camino al centro político-religioso de San Pedro Jícoras.

Le respondí balbuceando algo relativo al método científico.

—"Imagínese un carro de tres ruedas y uno de cuatro, ¿cuál funciona mejor?"

—"De cuatro", me respondió sin dudarlo.

—"Pues así es. Nada más es cuestión de observar, de intentar muchas veces y de corregir", añadí.

Ni yo entendí lo que le quise decir. Don Teófilo asintió, pero creo que sólo por cortesía.

Nos detuvimos para beber agua del arroyo, cerca de la ranchería de El Carrizal. Una roca plana brillaba a lo lejos y don Teófilo se trepó a ella con la agilidad de una gacela. Aventó su ligerísimo morral y se tumbó en la sombra. Minutos más tarde, cual equino, inclinó su atlético torso hasta tocar con la boca extendida el agua que pasaba zumbando sobre las piedras lisas.

En cambio, yo buscaba el desinfectante de agua. Aferrándome de una rama, me acerqué cautelosamente al arroyo para llenar una botella de plástico. No quería mojarme las botas.

—"Ustedes están más civilizados. Nosotros acá vivimos como animales", dijo.

Después de reírnos de su comentario, un asfixiante silencio se instaló entre ambos. Enseguida saqué de mi *neceser* un par de vendas y agua oxigenada para curar las heridas de mis pies. Don Teófilo no podía creer que llevara una "farmacia" en mi mochila. Entonces recordé algo de una de mis clases en la ENAH: "Si un león hablara –escribió Wittgenstein–, no lo entenderíamos". En esa situación, banalizando aquella proposición, me pregunté qué clase de leones éramos don Teófilo y yo. Así como don Teófilo era una incógnita para mí, probablemente yo lo era para él. ¿Qué podría decir de mí? ¿Que era un enclenque con una mochila enorme, una colchoneta atada de un extremo, una mariconera con gotas para desinfectar el agua del arroyo, libretas, barras de cereal y gazas para las heridas? ¿Qué podría decir yo de él? Qué pensaba ¿que la ciencia consistía en tener sueños lúcidos? Él era una figura: "la expresión convincente de una convicción. No da[ba] las razones de una convicción. *Éstas* no est[aban] a la mano" (Ludwig Wittgenstein, citado en Witold Jacorzynski 2008: 405; cursivas en el original).

Don Teófilo se levantó abruptamente y me informó que, sumando sus relatos y su trabajo de guía, me cobraría 100 pesos y una Pepsi. Para entonces, ya me había acostumbrado a que casi todos los recorridos de una localidad a otra tuvieran un costo. En ocasiones, además de ofrecerse como acompañantes o incluso como cargadores, algunas personas me ofrecieron charlar sobre sus sueños a cambio de dinero. Sin embargo, comprendí que si les pagaba por su información, al cabo de una semana se me terminaría el dinero y mis interlocutores no se conformarían con mi gratitud.

En el mes de enero de 2015 anduve buscando en San Pedro Jícoras al curandero don Gumersindo. Al principio lo busqué en su domicilio. Sin embargo, tras varios intentos fallidos, sus familiares me informaron que lo encontraría todas las tardes al pie de cierto otate. Los siguientes días acudí a buscarlo, pero en lugar de hallarlo encontré a un hombre que se hacía llamar José. Al cabo de dos días de saludarnos, don José y yo comenzamos a hablar

sobre algunos temas triviales: nuestro tema preferido era don Gumersindo, quien según don José no gozaba de una buena reputación como curandero.

—"¿Para qué lo quiere ver? Dicen que es brujo. ¿No le da miedo?", me preguntó entre risas burlonas.

—"No", respondí con la seriedad de un niño asustado.

—"Mejor vaya a ver a Jesús. Él le dice de todo", agregó aludiendo a otro curandero de San Pedro Jícoras.

Un día, don José me invitó a su casa. En el camino pasó de ser don José a ser don Gumersindo. Me sentí avergonzado, pero me consolé pensando que todo neófito es un ingenuo. Don Gumersindo me confió que estuvo ponderando hablarme sobre "lo que me interesaba".

—"Vienes para hacer tu investigación de el costumbre –se río afanosamente–. ¿Que no?".

Llegamos a su casa. Don Gumersindo me platicó sobre "cómo se hizo el mundo" y "cómo aparecieron los tepehuanes en la tierra". Su narración era muy parecida a la de la torre de Babel: un grupo de gente que quiere alcanzar el cielo despierta algún día hablando idiomas diferentes. Cuando don Gumersindo terminó de explicarme cómo curaba a sus pacientes, me preguntó si podía prestarle 200 pesos. Respondí que no llevaba dinero, por lo que él y sus hijos se disgustaron conmigo. Los días siguientes, don Gumersindo estuvo ebrio y cada vez que me encontraba quería cobrarme por su charla.

—"Usted trae harto dinero. Se va a hacer rico. Invite una [cerveza] Modelo", balbuceó en una ocasión desde el suelo.

Algunos meses después volví a la casa de don Gumersindo con una Pepsi. Tomó el refresco con gratitud y me dijo que no podría contarme nada porque yo "no sabía pagar". Además, lo había pensado con calma y quería evitar enfermarse de "el costumbre". Según él, un amigo suyo, curandero de Santa María de Ocotán, se había condenado con el "patrón" de su localidad por culpa de unos antropólogos. Me explicó que su amigo había recibido dinero a cambio de representar "su costumbre" en otro país: cuando regresó a su casa, se enfermó de lo que a todas luces era una falta al costumbre.

A grandes rasgos, una falta al costumbre consiste en realizar inadecuadamente el mitote. Conocido como *xuravet* en mexicanero y *xiotalh* en tepehuán del sur, el costumbre abarca un conjunto de ceremonias agrícolas escenificadas ritualmente bajo un tema de carácter cósmico que se celebran a

nivel comunal y con grupos de parentesco y que además marca el ciclo festivo católico (Neurath 2002: 81, 83).

Me pareció interesante que don Gumersindo se opusiera a conversar conmigo, argumentando que un curandero de otra comunidad se había enfermado de el costumbre después de haber trabajado con unos antropólogos. Cierto o no, gracias a don Gumersindo y don Teófilo, comprendí que en algunas ocasiones la gente no conversaría conmigo a menos de que les pagara y que la imagen del antropólogo no era muy bien vista por todos. Después de varias estancias en campo, me dio la impresión de que el quehacer del etnógrafo en la llamada zona del Mezquital se caracterizaba, entre muchas otras cosas, por la compra de información. Como suele ocurrir en otros escenarios, el antropólogo es una incógnita por antonomasia y sus numerosos suplicios en la sierra suelen provocar la sospecha del lugareño, quien de ordinario desconfía de su trato amistoso. Mi primer encuentro con la alteridad me perturbó. Averiguar el lugar de los antropólogos en la economía y en la noción de enfermedad de los sanpedreños resultó prácticamente imposible: el ojo puede mirar todo a excepción de sí mismo.

"¿Cree que nos manden televisiones?"

Hace más de 100 años, cerca del arroyo en el que don Teófilo y yo tomábamos agua, posiblemente pasaron Carl Lumholtz y sus mozos indígenas. Tumbados en aquellas piedras del río, don Teófilo y yo podíamos observar las casas de madera que yacían al filo de los despeñaderos de El Carrizal, ranchería perteneciente a San Pedro Jícoras. Muy a mi pesar, descubrí que mi mirada adolecía de los mismos estereotipos que la de los exploradores del siglo pasado, quienes concebían a los grupos indígenas del Gran Nayar como sobrevivientes de un tiempo muy lejano. Había quienes, incluso más recientemente, calificaban a los habitantes de la sierra huichola como una especie de sobrevivientes "neolíticos" (Benítez, citado en Neurath 2002: 15).

¿Cuánto habrían cambiado aquellos lugares desde que pasó Lumholtz y su caravana?, me pregunté.

A primera vista, las casas de El Carrizal permanecían sin la mácula de la arquitectura de los suburbios, es decir, sin aquel amasijo de concreto y

sin ese bricolaje de antenas, varillas y tinacos que coronan las unidades habitacionales de las ciudades.

¿Era la arquitectura de las localidades indígenas de Durango una excepción a la idea de que la modernidad arrasa con todo lo que es diferente a ella?

Sin detenerme a meditarlo, parecía como si la arquitectura de las comunidades agrarias indígenas hubiera permanecido hermética. Parecía que gracias a eso la vida de sus habitantes seguía ocurriendo como un cliché del México rural. Nada más equivocado.

Aunque los "carretones" –estructuras de madera en las que se duerme en las noches de primavera y en las que se guarda el maíz durante la época más fría del año– aludían a un tiempo distante que motivaba mi encuentro con lo exótico, conforme don Teófilo y yo fuimos avanzando hacia el centro político-religioso de San Pedro Jícoras fueron apareciendo las láminas de cartón y, sobre éstas, no obstante la lejanía y la falta de energía eléctrica, las antenas de televisión satelital, una de las últimas consecuencias de la política indigenista del siglo XX.

Fotografía 3. Casas y carretones de El Carrizal.

Durante mi estancia en campo, tuve la suerte de observar el avance agigantado de la energía eléctrica y de los medios de comunicación. Hace alrededor de diez años, la CDI otorgó paneles solares a algunos habitantes del centro político-religioso. En la actualidad, debido al deterioro de las celdas, pocas viviendas cuentan con el servicio. Anteriormente, cuando uno llegaba al centro de la comunidad agraria, no había forma de comunicarse con la ciudad. De vez en cuando funcionaba el teléfono y, con menor frecuencia, el internet satelital de la Casa de Salud. Empero, en 2015 un tendero del centro político-religioso instaló un par de cabinas telefónicas que funcionan a través de internet satelital y un generador eléctrico. Uno podía comprar por diez pesos una hora de Wi-Fi. Con la llegada del internet, algunos sanpedreños adquirieron celulares con los que escuchan corridos y platican con sus conocidos que viven en la ciudad. Era recurrente que les pidieran a estos últimos pagar sus cuentas de la compañía de televisión satelital a través de WhatsApp, un hecho impensable hace un par de años.

De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda de 2010, el centro de San Pedro Jícoras es una localidad de "muy alta marginación". Según el INEGI, la localidad cuenta con 285 habitantes, divididos en 42 viviendas (INEGI 2010). Sin embargo, de acuerdo con el censo realizado por Moszowski y Martínez, en el año 2005 habitaban 311 personas en la localidad, divididas en 43 unidades domésticas (Moszowski 2007: 95). Desde mi punto de vista, una posible explicación de la discordancia entre uno y otro censo es que la residencia en la localidad varía según la época del año. En efecto, entre los meses de junio y septiembre se suele llevar al ganado a las pendientes más elevadas de la comunidad agraria. Durante dicho periodo, algunos sanpedreños permanecen en sus ranchos, que se encuentran a varios kilómetros de las orillas del río Jesús María. Por eso, es frecuente que las casas del centro queden abandonadas temporalmente.

En su mayoría, las viviendas actuales del centro político-religioso de San Pedro Jícoras son de una sola planta, de paredes de adobe o tabique, con techo de lámina o zacate y con un traspatio en el que siembran alimentos para su propio consumo. Aunque Moszowski (2007: 95) señala que en 2005, 31 de las 44 viviendas disponían de un panel solar, pude constatar que en 2015 muy pocas contaban con energía solar. Respecto a los demás servicios, cerca del año 2012 se construyó con el apoyo de la CDI un pozo de agua potable. Sin

embargo, debido a las deficiencias del servicio, la mayoría de la gente sigue consumiendo el agua proveniente de los arroyos que desembocan en el río. A la fecha, ninguna vivienda cuenta con un sistema de drenaje y sólo algunas reciben agua potable intradomiciliaria. Las actividades relacionadas con el uso del agua, como el lavado de ropa y el baño, se realizan en el río o en los arroyos cercanos.

En el lado occidental del centro político-religioso hay una sola calle que va desde el río hasta la escuela-albergue primaria. Esta calle de terracería pasa frente a las casas adyacentes al río, algunas misceláneas, la iglesia y la Casa de Salud; asimismo, pasa por detrás de la cárcel y la oficina; y a un costado de la cocina comunal, la capilla y la tienda de Diconsa. Del otro lado del río –hacia el oriente, pasando por la escuela secundaria y a un costado de la ranchería de Huazamotita– se encuentran los dos caminos de terracería que conectan el centro político-religioso con otras localidades. El más reciente, construido hace aproximadamente 15 años, conduce al centro político-religioso de San Francisco de Ocotán y a la localidad de La Guajolota; el más antiguo, a la localidad de Huazamota. Ambos caminos sólo se pueden transitar con animales de carga o con vehículos de suspensión alta; de hecho, en la temporada de lluvia, entre junio y septiembre, el traslado se vuelve muy complicado. Además de estos caminos, la comunidad agraria cuenta con una pista de aterrizaje, utilizada mayormente por misioneros y funcionarios del gobierno que visitan el centro político-religioso.

Hasta finales de 2015, no había energía eléctrica y sólo se contaba con un teléfono satelital que funcionaba con energía solar. En aquel entonces, dentro de la Casa de Salud se encontraba un dispositivo de internet, que hacía poco tiempo había dejado de funcionar. En el año 2014, a manera de un presagio de la llegada de la electricidad, fueron instalados algunos postes de concreto y de madera en la única calle del centro político-religioso. A principios de 2015 arribó una decena de trabajadores de la Comisión Federal de Electricidad para instalar las conexiones y las bombillas dentro de las casas. Al cabo de dos semanas, los técnicos concluyeron su trabajo y nos aseguraron que muy pronto los rincones nocturnos se aluzarían gracias a las farolas instaladas en cada esquina. Desde entonces, los ancianos que se sentaban afuera de sus casas hablaban sobre la llegada de la energía eléctrica.

—"¿Cuándo cree que llegue la luz? ¿Cree que nos manden televisiones?", me preguntó uno de ellos.

Una tarde de octubre de 2015, después de una larga espera, una farola de la calle se encendió al mediodía. Todos celebramos. ¡La luz había llegado! Quince minutos después se apagó. Sin embargo, creímos que aquella noche ya no necesitaríamos las lámparas de pilas. A las 7 de la noche, cuando el sol se estaba ocultando, varias personas nos volvimos a reunir bajo la farola que se había encendido. Esperamos un par de horas en vano. La farola no volvió a dar luz. Algunos días después me retiré de la comunidad agraria. Según mis conocidos de San Pedro Jícoras, hasta finales de 2015 las calles sólo se volvieron a iluminar algunas veces más, tan breves como la primera.

Tras observar el deficiente proceso de electrificación de la comunidad agraria y el éxito de los proyectos de las empresas trasnacionales en San Pedro Jícoras –pensemos, por ejemplo, en la difusión de la Pepsi, el WhatsApp y la televisión satelital–, me dio la impresión de que San Pedro Jícoras era una localidad paradigmática para ilustrar el llamado "multiculturalismo". Como apunta Alfonso Villa Rojas (1986: 158), en la década de 1980 se llevó a cabo en la región varias obras, que incluían escuelas, centros de salud, tiendas de abarrotes, pistas de aterrizaje, infraestructura de agua potable, entre otras. Sin embargo, en este caso, la transformación de una comunidad con base en los valores del Estado, que se proponía modernizar a los "indios", parecía haber dado pie a un capitalismo voraz que se extendió a lo largo y ancho de la sierra, dejando regadas en el camino cientos de botellas de plástico, discos de metal con el logotipo de Sky y jóvenes enajenados con celulares. Sin duda, las políticas de integración cultural habían contribuido a la incursión de las grandes trasnacionales.

Siguiendo a James Clifford (1999: 42-43), quien señala que las modalidades de conexión entre lo que está fuera y lo que está dentro de una localidad incluyen espacios como la televisión, la radio, los turistas, las mercancías y los ejércitos, me pareció interesante atender la forma en que se transformaban las ideas sobre los sujetos externos a la comunidad agraria a partir de la llegada de mercancías y servicios. De forma indirecta, estos actores –mestizos y extranjeros– encarnan aquel monstruo acéfalo llamado progreso, que casi siempre proviene de fuera, a través del Estado y las trasnacionales.

"Allá, a un violador lo encierran para siempre"

La calle estaba desierta cuando don Teófilo y yo arribamos al centro de San Pedro Jícoras. Dentro de la oficina hallamos sentados a una veintena de hombres. En un rincón del salón estaba don Gerardo, un veinteañero que llevaba el antebrazo derecho cubierto por una venda manchada de sangre. No sin imprudencia le tendí la mano. Don Gerardo me miró adusto, como preguntándome si quería saludarlo pese a su visible lesión. Minutos más tarde, tras la llegada del profesor Pedro, don Gerardo pasó al centro del salón y se sentó frente a aquél. En ausencia del llamado gobernador tradicional propietario, el profesor tomó el asiento principal para redactar el caso de impartición de justicia. Entre don Gerardo y el profesor se encontraba una mesa de madera y una libreta Scribe.

—"Me vas a contar cómo pasaron las cosas. Sin mentiras", le dijo al joven.

Con ayuda de don Teófilo, pude saber lo que ocurría en aquel salón. Entre veloces discursos en tepehuán y mexicanero, esporádicamente se escuchaban palabras castellanas. Mirando un punto fijo del piso, don Gerardo narró algo que aparentemente le apenaba. Cuando finalizó su monólogo, los asistentes –en su mayoría ancianos– descalificaron la narración de don Gerardo, quien horas antes había estado encerrado en la hermética pieza que sirve de calabozo.

Enseguida apareció en el juzgado una joven de unos 18 años: Adela. Al pasar al centro de la oficina, provocó en las asistentes del fondo del salón un obstinado juego de manos. Las mujeres se pusieron muy nerviosas. Adela habló sin interrupción. Fue lacónica, como quien ha practicado frente a un espejo. En menos de un minuto terminó su declaración.

—"¡No ocultes nada, porque si no, los encerramos a los dos!", le advirtió el profesor.

Tras un silencio bochornoso, la mirada inquieta de Adela se serenó. Limpió el sudor de sus manos en la falda y firmó sobre las hojas cuadriculadas. Al tiempo que los interrogados volvían a sus lugares –Adela, en silencio, a donde las mujeres; Gerardo, bromeando, hacia sus coetáneos–, los jóvenes y los ancianos se disputaban la palabra. Después de unos minutos, los equipos

estaban hechos: los que apoyaban a tal o cual interrogado y los que no les creían ni una palabra.

Desde que don Teófilo y yo habíamos llegado, hacía unos veinte minutos, había habido confesiones, bromas y ceños fruncidos. Desde mi perspectiva, los interrogatorios se intercalaban caprichosamente con las conversaciones sobre el clima o algún partido de básquetbol. En aquella pieza a media luz, un constante hilo de humo de *macuche* pasaba silenciosamente entre las risas y las vehementes discusiones. Yo estaba examinando tan ansiosamente sus gestos, sus cuerpos y sus ropas que de pronto empecé a dudar estar observando la "investigación", como ellos mismos llaman a ese tipo de reuniones. ¿La investigación se desenvolvía en medio de las interrupciones de los asistentes que me distraían? ¿O eran sus intervenciones la propia investigación?

Enseguida liberaron al acusado: don César, padre de Adela y suegro de don Gerardo. Tomó asiento frente a la mesa de la autoridad y miró con rabia al profesor. De súbito, este último sacó de debajo de su asiento una carabina, que minutos después pasó de mano en mano, despertando nuestra admiración debido a sus finas hechuras. El profesor tomó la carabina en ambas manos.

—"Ésta tiene historia: con ésta sacamos a los españoles", dijo, observándome fijamente por el punto de mira.

Decenas de carcajadas sonaron al unísono.

En medio de su propia risa, pero perdiendo el humor poco a poco hasta terminar la oración con severidad, el profesor formuló una pregunta.

—"¿Y con esto lo ibas a terminar, César?"

—"¡Pero entiéndeme! Lo que vi hoy ya es demasiado. ¡Antes no estaba viendo la realidad!", gritó iracundo don César.

El profesor Pedro le dio la razón. Él habría hecho lo mismo, reflexionó en voz alta. Empero, tratándose de la ley y no de opiniones, volvieron al protocolo. La agresión era irrevocable, pero los testimonios insuficientes. En la oficina reinaba la confusión. Aunque a don Gerardo se le acusara de "no respetar la casa", don César iba a pasar una noche más en el calabozo como corolario del machetazo que había propinado a su yerno. El profesor terminó el interrogatorio y el alguacil condujo al acusado a la celda.

Con pesadez, el profesor anunció que la investigación se reanudaría al día siguiente con la ayuda de los demás familiares y en presencia del gobernador tradicional propietario. Doña Adela volvió a casa, escoltada por las demás mujeres, y don Gerardo fue a la cancha deportiva a ver un partido de básquetbol. Antes de que don Teófilo saliera corriendo de la oficina, le pregunté qué había pasado dentro.

—"César dice que el chavo [don Gerardo] 'agarra' a su hija y a la esposa. Por eso lo macheteó".

***

Algunos antropólogos que han estudiado el tema de las formas de gobierno en la región del Mezquital han dividido la organización gubernamental de las "comunidades [agrarias] tepehuanas" en tres grupos: civiles, agrarias y religiosas (Escalante 1994b: 54; Reyes 2010: 13-23).

En términos generales, las autoridades civiles están representadas por el "gobierno tradicional", que en el caso de San Pedro Jícoras, que es considerada una "comunidad [agraria] mexicanera" y en donde en la actualidad habitan hablantes de mexicanero, tepehuán del sur y cora, está conformado principalmente por el gobernador tradicional propietario o jefe de cuartel, su suplente o juez, un capitán y dos o tres alguaciles (Alvarado 2004: 87; Moszowski 2007: 106). En San Pedro Jícoras, los cargos del gobierno tradicional son renovados cada año mediante el voto de los comuneros. Es frecuente que los dos principales cargos sean ocupados, respectivamente, por un hablante de tepehuán del sur y otro de mexicanero. Por lo general, el alcance del "gobierno tradicional" se limita a la mediación de problemas intrafamiliares, riñas y robos menores.

Como señalé anteriormente, las reuniones en las que se resuelve esta clase de problemas son conocidas como "investigaciones", se desarrollan generalmente de la siguiente manera. El agraviado se presenta en la oficina para denunciar un delito. Posteriormente, los alguaciles buscan al agresor y lo citan en la oficina. Después, el agresor se presenta a comparecer ante el propietario, el juez, un grupo de hombres con autoridad moral y el denunciante. Finalmente, se intenta conciliar a las partes y se establece una sanción. En caso de ser necesario, el agresor es encerrado en la cárcel, una habitación

Fotografía 4. El patio del mitote.

sin ventanas en donde pasa determinada cantidad de tiempo, según su falta y comportamiento.

Además, están las autoridades agrarias. Dentro del Plan Huicot, se creó una estructura de autoridades que administran y vigilan las tierras comunales reconocidas por el Estado. De esta manera, a mediados de la década de 1970, apareció en escena el comisariado de bienes comunales, cuya función es gestionar proyectos, organizar jornales y resolver conflictos relacionados con el territorio comunal, los representantes del comisariado de cada anexo, el tesorero, el secretario y el consejo de vigilancia, integrado por un número indefinido de personas que supervisan el trabajo del Comisariado de Bienes Comunales. Estos cargos son renovados cada tres años.

Por último, se encuentran las autoridades del mitote. Encabezadas por el mayor de patio, cargo vitalicio, quien dirige y organiza la celebración del *mitote* comunal con la ayuda del capitán, que se encarga de convocar a los miembros de la comunidad agraria, el "pasionero", que auxilia al capitán con la leña empleada en el mitote, y la "tenancil", que acarrea agua y auxilia al

mayor de patio en la celebración del mitote. Presumiblemente se trata de una organización precedente a las otras dos.

***

La mañana siguiente, el centro fue poblándose poco a poco de transeúntes. A las nueve, media decena de jóvenes jugaban con la baraja española bajo un otate. Una hora más tarde, algunos ancianos salieron de sus casas para calentarse con los primeros rayos de sol que tocaban el suelo, antes asombrado por los cerros circundantes. Muchos de quienes vimos fenecer el alba no pudimos disimular nuestra impaciencia. Bajo las órdenes de sus padres, un par de niños tiraban la cadena de la oficina con insistencia para comprobar que no había nadie adentro. Otros, como yo, decidieron colocarse desde tal perspectiva que les permitiera mirar sin ninguna obstrucción la entrada del recinto. Por fin, cuando el sol estaba en su cénit, llegó el juez con las ansiadas llaves del candado de la oficina. Al verlo abrir la puerta, los familiares del acusado y los curiosos entramos en tropel. Peleándonos por los lugares, tomamos asiento sobre las tablas. Minutos más tarde llegó el propietario, quien inició la segunda sesión de la investigación.

En esta ocasión, asistieron siete mujeres con dos niños pequeños. Las manos inquietas dejaban ver su nerviosismo. La primera en pasar al centro de la oficina fue doña María, la esposa de don César. Probablemente por culpa de los ojos inquisidores del propietario, doña María adoptó una postura retraída, una asustadiza contracción. Mirando al suelo, inició su relato. Conciso como el de su hija Adela, su monólogo fue casi un susurro que nos obligó a contener la respiración para distinguir algo. Minutos más tarde, don René, el propietario, leyó su declaración en un español atropellado: doña María sostenía que su yerno, don Gerardo, respetaba la casa y que a ella jamás la había "agarrado".

—"¿Sabes firmar?", preguntó don René.

Doña María firmó debajo de la declaración y volvió al rincón de la oficina en el que se encontraban las demás mujeres.

La segunda en pasar al centro de la oficina fue la hija de don César: Josefina, de 16 años. Con una seguridad que había estado ausente en su madre, narró los hechos que antecedieron al encierro de su padre. El día del incidente, cuando llegó su cuñado don Gerardo, Josefina había estado haciendo

tortillas en la cocina de su casa. Primero con palabras y luego a empujones, logró llevarla por la fuerza detrás de un árbol del traspatio. Subrepticiamente apareció don César en el lugar en el que don Gerardo se perfilaba a abusar de Josefina. Don César lo amenazó de muerte al mismo tiempo que aquél esquivaba los machetazos. A consecuencia de un machetazo que dio en el blanco, don Gerardo fue a auxiliarse a la Casa de Salud de la localidad.

—"Gerardo iba a agarrar a su cuñada", leyó el propietario en voz alta al tiempo que escribía en la libreta.

—"¿Sabes firmar?", le preguntó enseguida a Josefina.

Minutos más tarde liberaron al agresor. Su ceño ya no estaba tan fruncido y en su rostro había un asomo de arrepentimiento o quizá de fatiga. Pasó junto a su esposa y le entregó la lámpara que lo aluzó dentro del nocturno calabozo. Se sentó frente a los gobernadores tradicionales. Reconoció una vez más su falta, pero no dejó de sublimar la atrocidad.

—"¡Fue por mi familia!", exclamó otra vez don César.

Encabezado por don Miguel, un primo de doña María, el juicio se volvió contra don César. Cuando dejaron de recriminarle el machetazo, don Miguel lo acusó de ser un mal padre y esposo. Una hora de discusión transcurrió y lo que había iniciado con un intento de violación y un machetazo se convirtió en una lluvia de ideas sobre lo que el público en general y los ancianos en particular consideraban correcto en las relaciones familiares. En un rincón, don Gerardo se envestía de bondad: con la mano herida acariciaba a sus críos, quienes habían estado jugando con mucho escándalo en la oficina.

Una vez que la efervescencia moralista cesó, los ancianos convinieron que lo mejor sería la conciliación entre don César y don Gerardo. Este último pasó al centro y se sentó al lado del acusado. Suegro y yerno susurraban: parecía que le hablaban al suelo. Enmudecidas por las carcajadas de un público ávido de temas menos serios, no logré distinguir las palabras. Ni siquiera supe en qué idioma hablaban. No se miraron a los ojos hasta que sus palmas se tocaron brevemente en señal de arreglo.

Una vez establecida la abultada multa de 5 000 pesos, don César protestó con estremecida voz.

—"Tú mejor que nadie sabes que la enfermedad de la próstata es muy cara, Isidro".

Don Isidro, un anciano, cedió. Él y don René ajustaron la multa a 2 000 pesos. Don César se amohinó, pero no discutió más. Enseguida, don René escudriñó a Adela de arriba a abajo. Su multa por no "agarrar bien" a su marido fue una rejilla de Pepsi, que en menos de cinco minutos nos acabamos. La voz se había corrido pronto afuera de la oficina y sólo los más ágiles alcanzaron a tomar alguna gaseosa.

Llegó el último momento de la investigación: las "sugerencias". Prolijos discursos de los ancianos se hilaron hasta restablecer la solemnidad del lugar. Don Miguel, el primo de doña María, cerró los comentarios, reprochándole a don César su desconsideración.

Los asistentes salimos de la oficina con una Pepsi en la mano a las 5 de la tarde. Don Gerardo fue a jugar básquetbol; Josefina acompañó a las demás mujeres bajo el otate; don César volvió a casa con su mujer.

Al día siguiente busqué a don Gerardo para hacerle algunas preguntas. Cuando por fin lo hallé, se levantó del suelo en cuanto lo saludé. Se marchó sin decir ni una palabra. Horas más tarde, volví a encontrarlo cerca del río y le participé torpemente mis deseos de entrevistarlo. Aquél fue un "no" categórico. Días después pasé cerca de la casa de don César. Distinguí a un hombre en lontananza que segaba la hierba de un solar. Tras ver su brazo agitarse, escuché un grito: "¡Ey, venga!".

Era don César. Cuando me acerqué, arrojó su machete al suelo. Se sentó y, como si hubiera estado esperándome, inició un breve monólogo en el que habló de su delito.

Me contó que en la época de lluvia generalmente sale a trabajar desde temprano a su rancho, donde hace quesos y cuida su ganado, o a su coamil, donde deshierba la milpa. El jueves pasado, al regresar a su casa, escuchó los alaridos de una de sus hijas. Con apremio llegó hasta el árbol de arrayanes de su solar, donde don Gerardo estaba forcejeando con su hija Josefina.

—"Yo ya lo veía. Mis otros hijos son testigos de que quiere agarrar a Josefina y a mi esposa desde hace como dos años", me confesó.

Aquella vez cargaba con un machete. De haber llegado desarmado, sólo habría golpeado a su yerno y no lo habrían encerrado, reflexionó en voz alta. Mientras aquél huía herido rumbo al centro de la comunidad agraria, don César lo amenazó con la carabina que el profesor nos había mostrado en la oficina. Para don César, machetear a su yerno fue un crimen minúsculo

en comparación con el de don Gerardo. Como dijo en la oficina, acepta su culpa pero lo volvería a hacer. Lo que más le irritó fue no poder denunciar a su yerno fuera de la comunidad agraria.

—"En el Ministerio Público yo salgo fácil: nomás me encierran unos días. Pero allá, a un violador lo encierran para siempre", dijo don César.

Le pregunté si denunciaría a su yerno con las autoridades municipales y me respondió que los señores de la oficina lo convencieron de no llevar el caso allende San Pedro Jícoras por mor de sus nietos y su familia. Don César estaba furioso con el propietario por no haber castigado a su yerno.

La opinión de don César respecto a la justicia ejercida en la comunidad agraria no era positiva: el reclamo de la intervención municipal había quedado constreñido por las decisiones del llamado gobierno tradicional.

A modo de balance provisional

La comunidad agraria de San Pedro Jícoras se perfila como un caso paradigmático para contraargumentar la idea difundida por cierta antropología de que el Otro del Otro es terminantemente nocivo para las localidades rurales, campesinas o indígenas. Para empezar, esta etnografía pone en entredicho la idea de que hay "comunidades tepehuanas" (Reyes 2010) o "comunidades mexicaneras" (Alvarado 2004), permitiendo matizar el término *grupo étnico*. Considero que éste alimenta, en última instancia, el maniqueísmo en torno a la alteridad cultural, problema que puede ser tratado a través de la descripción detallada y el uso moderado de generalizaciones.

Por otra parte, intuyo que el proceso de urbanización del centro político-religioso de San Pedro Jícoras se presenta como el contexto idóneo para explorar las distintas ideas en torno a la alteridad cultural, que es encarnada, entre otros, por citadinos monolingües que visitan la comunidad agraria o que viven en localidades urbanizadas. Además, la exploración de las llamadas "prácticas tradicionales", como la impartición de justicia o la medicina tradicional, puede arrojar reflexiones interesantes por parte de los sanpedreños a propósito éstas y, con ello, desvelar la concepción de sí mismos en tanto sanpedreños y sobre quienes no comparten su forma de vida.

Sea como fuere, al presentar los casos anteriores, tuve la intención de aproximarme indirectamente a la pregunta de quién es el Otro del Otro. Queda claro que se trata de un Otro cuyas prácticas afectan con mayor frecuencia la vida de los sanpedreños. Pensemos, por ejemplo, en la compra de información por parte de los antropólogos, la aparición del internet o el conflicto potencial entre la justicia tradicional y su contraparte estatal.

4. ENFERMARSE EN LA SIERRA

Teniendo en mente que las formas en que mis distintos interlocutores clasificaban las enfermedades coincidían parcialmente, opté por dividirlas en dos grupos: las enfermedades compartidas con foráneos y las "enfermedades endémicas". Las primeras son patologías que se desarrollan sin la intervención de los sujetos y que al cabo de un tiempo desaparecen con la misma espontaneidad con la que emergieron; algunos curanderos las nombran "enfermedades naturales". En cambio, las enfermedades endémicas aparecen cuando enfermedades como gripa, fiebre o diarrea llegan a prolongarse más de lo habitual; en estos casos, los sanpedreños atisban la interferencia de "agentes no naturales". Las enfermedades endémicas, que generalmente afectan a todo un grupo doméstico, suelen surgir a raíz de faltas al costumbre o actos calificados por algunos sanpedreños como "embrujos, hechizos, maldiciones, travesuras o condenas".

Las faltas al costumbre remiten a las transgresiones al "estar bendito", que es el estado necesario para las ceremonias religiosas y los procesos terapéuticos y que implica ayunar, mantenerse ecuánime, abstenerse sexualmente y no bañarse durante un tiempo específico (Reyes 2006; Alvarado 2004). Por su parte, los "embrujos, hechizos, maldiciones, travesuras o condenas" se refieren a los padecimientos provocados por curanderos o "malos pensamientos", a los perjuicios provocados por la remoción de pactos con agentes poderosos y a las felonías cometidas a San Pedro, el patrón de la comunidad agraria. Para la curación de las enfermedades endémicas, se requiere la intervención de un curandero, cuya labor es identificar a los agentes, diagnosticar la enfermedad, atribuir las causas y determinar las formas de curación.

Cabe señalar que, aunque el modelo biologicista es insuficiente para aproximarse a la noción de enfermedad más extendida en la comunidad

agraria, no es antagónico al primer diagnóstico de la enfermedad, que conduce a la identificación de las "enfermedades naturales". Simplificando, la perspectiva biologicista prima un entramado de hechos bioquímicos que actúan con una lógica de causa-efecto y relega los procesos culturales a un plano secundario. En ese caso, la interpretación de los sujetos sobre la enfermedad tiene un papel periférico en el proceso terapéutico y su único campo de acción son los cuerpos, idealmente escindidos de los procesos intersubjetivos (Taussig 1995: 110-144). En San Pedro Jícoras, cuando se presentan enfermedades más graves que las enfermedades naturales, los habitantes las relacionan con faltas morales o actos de brujería y las ponen al alcance de la manipulación humana e intersubjetiva, desbordando la perspectiva biologicista. Ahora bien, las diferencias de una y otra perspectiva atraviesan los terrenos de la alteridad. Entre los habitantes de la comunidad agraria es ampliamente difundida la idea de que las enfermedades de los indígenas son más difíciles de curar que las de los mestizos, quienes sólo pueden padecer enfermedades naturales –escasamente son víctimas de actos de brujería y nunca cometen faltas al costumbre– y cuyas formas de curación se reducen al consumo de poderosos medicamentos. Parece como si la noción de enfermedad más extendida invirtiera el determinismo biológico que consiste en la "ilusión de la independencia de lo biológico de todo contexto social e histórico" (Martínez 2008: 48). En efecto, se presenta una especie de determinismo cultural que libra a los mestizos de padecer por las faltas morales debido a que poseen una forma de vida al margen de el costumbre. Al subrayar las características de las enfermedades de los mestizos, los sanpedreños reproducen una noción de enfermedad que es todo menos una "cosa-en-sí": no se desarrolla con independencia de los sujetos.

Este capítulo reúne fragmentos de experiencias oníricas, viñetas de mi trabajo de campo, relatos de viaje de los sanpedreños, anécdotas sobre determinados extranjeros e interpretaciones de mis interlocutores. A lo largo de tres apartados respondo dos preguntas. Para empezar, ¿cuál es la relación entre las enfermedades de los sanpedreños y la alteridad cultural? Por otra parte, ¿de qué manera se relacionan los procesos intersubjetivos con las nociones sanpedreñas de enfermedad?

El *cochiste* de Noé

Entre las enfermedades endémicas de los sanpedreños y sus vecinos tepehuanes y mexicaneros, se encuentra el *cochiste*. Se trata de una enfermedad que los niños atraen y que puede afectar a todo el grupo doméstico. Algunos ancianos de la comunidad agraria, como don Aquilino y don Félix, creen que es causada por ratones que entran al cuerpo del niño y que suben hasta la cabeza. Otras personas, como don Vicente y los curanderos don Gumersindo y don Jesús, creen que es una mentira que los ratones se instalen en la cabeza de los niños. Don Gumersindo cree que se trata de una enfermedad que "viene del de arriba" y que se manifiesta tras un accidente en caballo, una picadura de alacrán o una mordedura de perro. Por su parte, don Jesús cree que las únicas regularidades del cochiste son la pereza y la irritabilidad de los padres o del vástago. Por su parte, el comerciante don Vicente cree que el cochiste es una mentira.

Muchos sanpedreños coinciden en que el cochiste no puede prevenirse, ya que está unido a las etapas de maduración de los niños y los jóvenes. Según don Gumersindo, los varones deben curarse en dos ocasiones –al cumplir un año y durante la caída de los primeros dientes– y las mujeres en cinco –al cumplir un año, al cumplir dos años, cuando mudan de dientes, cuando se desarrollan los senos y al cumplir 15 años–. En las palabras de la partera doña Antonia, "el cochiste es una enfermedad por la que los indígenas deben de pasar".

Expongo dos breves casos que giran en torno al cochiste y a partir de los cuales intento poner al descubierto algunos elementos para responder cómo se relacionan los procesos intersubjetivos con las nociones sanpedreñas de enfermedad.

Pese a que existe cierta reticencia a hablar de procesos curativos recientes por temor a perturbar el curso de la enfermedad, don Joaquín me contó cómo curaron a su hijo del cochiste. Quizá su leve incredulidad fue la que incitó su relato. En todo caso, a diferencia de quienes se despidieron de mí iracundos después de una larga conversación y ni un peso a cambio, don Joaquín siempre se mostró atento durante mis visitas y mis desafortunadas preguntas. Lo que más me sorprendía de él era su reflexividad: un constante escrutinio de sí mismo y de el costumbre, que, como él decía, probablemente

se debía a su distanciamiento de la comunidad agraria durante el tiempo que vivió en la ciudad de Monterrey, Nuevo León.

Don Joaquín, un hablante de mexicanero de 24 años, es algo incrédulo respecto al cochiste, pero agradece que hayan curado a su hijo "por si de veras existe el mentado cochiste". Según él, los jóvenes dudan cada vez más de el costumbre, los curanderos y los sueños: para sus coetáneos, no son más que cuentos sin importancia, inventados por una generación que a lo sumo conoce los plantíos de tabaco en la costa de Nayarit. Empero, lo que realmente les importa a los de su edad es tener un trabajo legal cerca de su casa. Don Joaquín cree que en la sierra hay mucho dinero, pero que las formas de conseguirlo son arriesgadas. Entre otros medios, están los tesoros y los minerales escondidos en los montes, que a falta de herramientas sofisticadas para extraerlos se han convertido con el pasar de los años en una especie de panacea que se asfixia dentro de las cuevas.

A don Joaquín le gusta recordar sus años en Monterrey, cuando gracias a una beca otorgada por la organización religiosa Misión del Nayar, pudo estudiar Contaduría Pública en un centro educativo perteneciente a la Universidad Autónoma de Nuevo León. Aun cuando los últimos meses en la ciudad fueron ajetreados –trabajaba un turno completo en un despacho de contabilidad y estudiaba por las noches–, estuvo cerca de conseguir un espléndido trabajo en una casa de empeño.

—"Ando buscando a un chavo como tú. Mejor que eres indígena. Ustedes son de confianza", dijo don Joaquín, imitando el acento regiomontano del dueño del centro usurero.

Cuando las vacaciones de diciembre llegaron, don Joaquín regresó al centro de San Pedro Jícoras y decidió tomar un breve descanso, que al final se prolongó más de un año. Actualmente no pierde la esperanza de que, tras ser recomendado por los ancianos de la comunidad agraria, lo contraten en la radiodifusora de la CDI en el centro de Santa María de Ocotán.

Don Joaquín piensa que su experiencia en Monterrey durante cuatro años le permitió reevaluar al cochiste y verlo sólo como una creencia, a diferencia de aquellos que atribuyen sus desgracias a esa "enfermedad inventada". Sin embargo, un atisbo de contradicción se asomó cuando confesó que su familia no ha corrido muy buena suerte desde que uno de sus antepasados le pidió riqueza al diablo. Según don Joaquín, el "pacto con el diablo" –así se

refirió a la visita de su tatarabuelo don Tranquilino a una cueva en la sierra– es lo que le impidió terminar su carrera; él cree que no es casualidad que sólo le restaran tres meses para su titulación y que no lo haya logrado. Cuando le pregunté más detalles acerca del pacto que su tatarabuelo hizo con el diablo, don Joaquín se disculpó: no podía decirme otra cosa, porque quizás atraería más desgracias para su familia. De hecho, una decisión de tal magnitud sólo la podía tomar un anciano de su familia.

Desde hace medio año, don Joaquín vive con su esposa Josefina y su hijo Noé en la casa de don Luis, pariente lejano de doña Josefina. Además de ellos, en la casa de don Luis viven su esposa Laura, sus tres hijos menores de edad y la madre de don Luis, una anciana de más de 70 años, que está un poco sorda, no habla español y tiene una notable aversión por los mestizos.

"Está espantada porque por acá pasan los 'malditos' [narcotraficantes o asaltantes] en las trocas", profirió don Joaquín cuando la anciana ignoró mi saludo.

El proceso de curación del cochiste fue el siguiente. Después de tener tres "sueños pesados", la madre de don Luis decidió que era tiempo de curar a Noé, que en aquel entonces tenía un año y medio. Parafraseando a don Joaquín, el cochiste no distingue entre los parientes cercanos y los lejanos; es más, basta que haya un niño enfermo en una casa para que todo el grupo doméstico se ponga en riesgo. Los niños son curados para que el alma les madure y no piensen que los vamos a dejar de querer, me explicó don Joaquín con la paciencia de un anciano. Fue la misma mujer de más de 70 años quien ofreció curar al niño. Aunque en la comunidad agraria no es reconocida como curandera, la madre de don Luis suele curar a sus hijos y a sus nietos.

En su primer sueño, unos hombres armados llegaban en una troca a la ranchería de Huazamotita. Iban buscando a don Joaquín para asesinarlo, pero no lo encontraron y entraron a la casa de don Luis para destruir los muebles. Luego, la anciana soñó que don Joaquín intentaba cruzar el río, que estaba muy caudaloso, durante una noche de relámpagos y tormenta. Su contumacia era tal que don Joaquín arrebató a Noé de las manos de doña Josefina y lo colgó en su espalda. Aunque la anciana le suplicó que no lo hiciera, don Joaquín entró al río con fuerza epiléptica. En otra ocasión, la anciana se tropezó en su solar y se cayó, lastimándose el brazo; enseguida, durante la noche, soñó que perdía el equilibrio en el mismo lugar, pero en vez

de desgarrar su vestido manchaba sus brazos con el excremento de Noé. Este último sueño fue el que acució la intervención curativa. De hecho, Fernando Benítez (1995: 212) ya escribió que soñar con excremento es una señal de padecer el cochiste.

Cuando la anciana les avisó a los padres de Noé que era urgente curar a su hijo, cada uno se limpió con una prenda y con otra limpiaron a Noé. Los tres ayunaron durante cuatro días y los esposos durmieron separados, tratando de permanecer lo más ecuánime posible: procuraban no pelear ni decir groserías. Durante la curación, los esposos se confesaron juntos y por separado ante la madre de don Luis, quien les hacía hincapié en no saltar ningún detalle, por minúsculo que pareciera. El propósito de la confesión es saber si alguno de los padres tiene problemas con alguien, ya que los "malos pensamientos" de un enemigo pueden enfermar al niño durante la curación del cochiste. En caso de que alguno tenga alguna enemistad, la curandera se encargará de proteger al niño mediante sus rezos.

—"Si yo tengo un enemigo, le va a rezar más a mi prenda que a la de ella o a la de mi niño", dijo don Joaquín.

Doña Josefina intervino por primera vez. Dijo que, aunque Noé tenía más de un año en el momento de la curación y aunque cuanto más grande es un niño más difícil es curarlo, ninguno de ellos se enfermó de gripa ni de diarrea durante el ayuno. Enfermarse habría sido barrunto de brujería o de "malos pensamientos", advirtió doña Josefina. Por fortuna, Noé ya no está enfermo y la madre de don Luis dejó de tener "sueños pesados".

Musitando, don Joaquín me dijo que curaron a Noé porque son creencias de sus padres, pero que él permanece impertérrito respecto al cochiste. Sin embargo, aunque nunca sintió desgano o fiebre como otros padres, los "sueños pesados" de la madre de don Luis fueron suficientes para diagnosticar el cochiste de Noé.

***

Doña Elena tiene 36 años y vive en el centro político-religioso de San Pedro Jícoras. Cuando me presenté con ella, insistió que era tanto mexicanera como tepehuana y que podía preguntarle palabras en ambos idiomas. Le pregunté por su familia y me contó que en San Pedro Jícoras es muy común que los

hombres abandonen a sus esposas. Según ella, la gran motivación de los hombres que huyen de sus casas es dejar de mantener a tantos hijos, de hecho, eso fue lo que instigó a su marido a abandonarla. La más grande de sus hijas se fue a vivir a la casa de su pareja hace poco tiempo y ya tiene un hijo.

—"Ora nomás tengo nueve, yo solita", dijo doña Elena con una serenidad inimitable.

Estábamos sentados en el solar de una casa en Huazamotita. Ambos esperábamos a doña Antonia, la partera tepehuana que había sido contratada como cocinera por una decena de albañiles que estaban construyendo una escuela primaria. Mientas observábamos a doña Antonia trabajar, doña Elena y yo, en silencio, veíamos pasar un ejército de hormigas bermejas gigantes.

—"¿No te dan miedo los animales ponzoñosos?", me preguntó.

—"Sí, sobre todo los alacranes", confesé.

—"Ustedes, los mestizos, son una raza más blandita", añadió con ínfula.

Según ella, cada año le pican al menos un par de alacranes amarillos, que suelen ser mortales. En su caso, después del dolor metálico del aguijón, sólo se le entumece un brazo o la cara, nada más. Jamás le han suministrado suero en la Casa de Salud porque siempre ha hecho bien "su costumbre". Precisó que cuando le toca visitar al patrón, siempre está prevenida de no cometer ninguna falta.

— "Nosotros los indígenas nomás nos morimos cuando faltamos a el costumbre", me aclaró.

Sin embargo, hace dos años uno de sus hijos, que en aquel entonces tenía 4 años, fue picado por un alacrán. Doña Elena recordó que el llanto del niño antecedió a la fiebre. El brazo se le entumió. Su llanto fue silenciado por la inflamación de la garganta, que casi terminó por asfixiarlo. Llevó a su hijo a la Casa de Salud, donde le aplicaron tres dosis de suero, el antídoto hizo efecto y las amenazas desaparecieron. Le pregunté si su hijo iba a morir porque era más pequeño que ella. Respondió que no. Lo que sucedió es que en aquel tiempo tenía un hijo "nuevo", que todavía no había sido curado del cochiste. Según me explicó, si hay un niño en la casa que tenga el cochiste, cualquier miembro del grupo doméstico está en riesgo de sufrir alguna enfermedad o desventura. Aunque doña Elena no soñó nada, cree que los "sueños pesados" se le pudieron haber manifestado al padre del niño, a quien desde

hace algunos años no ha visto. De hecho, esos son los riesgos de que los padres abandonen a sus hijos: que la enfermedad se manifieste en sus sueños, pero que estén demasiado lejos para dar aviso. Doña Elena cree que, por tener tantos hijos está a salvo de las picaduras mortales de alacrán y de víbora, ya que el cochiste sólo afecta a los más débiles. Aunque no lo recuerda con precisión, entendible por tratarse de diez casos, el cochiste de sus hijos se manifestó de las siguientes formas: diarrea, fiebre, "ojo" –enfermedad producida cuando alguien de "mirada pesada" quiere hablarle o cargar a un niño, pero no lo logra– y picaduras de víbora, arañas y alacranes.

— "¿Qué es el cochiste: la diarrea, las picaduras, el 'ojo'?", inquirí.

— "No –respondió–, es algo más escondido que nomás se sueña".

— "Si su hijo más pequeño no hubiera tenido el cochiste, ¿su otro hijo habría sido picado por el alacrán de todas maneras?", volví a preguntar.

— "Sí", contestó.

Doña Elena me explicó que el niño iba a ser picado indefectiblemente por un alacrán, pero que no hubiera estado a punto de morir de no haber tenido un hermano con cochiste.

— "El alacrán no sabe si el cochiste anda por ahí en la casa: nomás pica y ya", agregó ingeniosamente.

"La gente se enferma por sus creencias"

En octubre de 2015, durante mi tercera estancia en campo, fui a buscar al curandero don Jesús a su casa, con quien ya había platicado en varias ocasiones. Sin embargo, en lugar de encontrarlo a él en su solar, descubrí a una joven familia recargada en el borde de un pequeño muro de adobe. Tan luego como los ladridos de los perros anunciaron mi llegada, el jefe de familia emprendió una carrera desesperada en dirección a la sierra. Segundos más tarde, la hija mayor de don Jesús bajó del carretón, miró la extraña situación –aquél corriendo despavorido y yo luchando a puntapiés contra la endemoniada jauría– y una lúgubre risita brotó de su boca. Cuando ambos recobramos la serenidad, me avisó que sus padres habían salido en la mañana. Me despedí y me marché, intrigado por el hombre que huyó al verme. Dos días después regresé y ahí se encontraba la misma familia recargada en el mismo muro,

sólo que esta vez el hombre no huyó al verme. Saludé a cada uno de ellos y me senté a su lado a esperar a don Jesús. Pensé que tal vez podría platicar con los misteriosos visitantes. Pasamos un rato muy incómodo. Ellos no me miraban ni decían nada; yo no dejaba de observarlos o hablarles. Afortunadamente, no estuvimos solos durante mucho tiempo, minutos más tarde aparecieron don Jesús y su esposa, quienes me saludaron, les entregaron una bolsa de pan a los visitantes y se despidieron con discreción, juntando brevemente sus palmas los unos con los otros. Aunque ya sólo veíamos las siluetas cabizbajas de los visitantes a lo lejos, quizá lograron escuchar las carcajadas burlonas de don Jesús y su familia.

A solas, don Jesús me explicó por qué se reían. Resulta que el día que fui a buscarlo y no lo encontré, aquel hombre se asustó al verme porque creyó que lo atacaría y se fugó a la sierra, abandonando a sus hijos y a su esposa ante el supuesto agresor. Largo rato nos reímos del joven. Finalmente, don Jesús se compadeció un poco del pobre temeroso, argumentando que la subrepticia aparición de un mestizo en una casa bien podría asustar a cualquiera. Tratándose de aquel joven, el susto era todavía más comprensible, ya que mi presencia pudo haber atisbado que su "mala suerte" iba en aumento. En primera instancia, no entendí a don Jesús. ¿Por qué se asustó tanto al verme? ¿Por qué aquel hombre tenía mala suerte? No fue fácil convencerlo de que hablara sobre ellos. Sin embargo, dadas las pocas posibilidades que tenían de curarse, mi interlocutor calculó la intrascendencia de hablar de don Porfirio. En cambio, si se hubiera tratado de un caso con más posibilidades de éxito, de ninguna manera se habría atrevido a platicarme algo, según don Jesús, hablar sobre un caso con "oportunidades" sólo lo empeora.

—"Lo de Porfirio es cosa del de arriba", me dijo, haciendo una ligera reverencia al cielo.

En los procesos curativos se acostumbra que, si una familia vive en un lugar muy lejano de la casa del curandero, éste los hospede el tiempo que dura la curación. Don Jesús no los esperaba. Llegaron un miércoles de septiembre con una estampa tan fatigada que decidieron principiar el tratamiento hasta el día siguiente. Aquel día apenas tuvieron ánimo de explicar su visita. El curandero me contó que desde hace algunos meses, don Porfirio, doña Amalia y sus dos pequeños hijos habían estado enfermos.

Con el objetivo de curarse, emprendieron una caminata de dos días en dirección al centro de San Pedro Jícoras hasta que llegaron a la casa de don Jesús. Tan lejos estaba la ranchería en la que vivían que cuando le pregunté de dónde venían levantó el brazo hacia el norte y exclamó un "¡huy!" que indicaba una distancia larguísima o un camino tan entreverado que no valía la pena esclarecer.

Don Jesús interrogó por primera vez a sus pacientes al día siguiente de su llegada. Le contaron que desde hacía aproximadamente medio año la enfermedad estaba sobre ellos. En las palabras de don Jesús, parecían "enfermedades naturales": gripa, mareos y fiebre. Empero, dada la persistencia de la enfermedad, infirió que se trataba de una enfermedad más grave. Don Porfirio le relató que hacía un año y medio había ganado 150 000 pesos con un negocio y que enseguida había surtido la tienda de abarrotes de su familia y comprado una troca para transportar mercancía desde la capital del estado hasta su rancho. Pese a la inversión, las finanzas de la familia languidecieron medio año después. Don Porfirio atribuía su mala suerte a la envidia de sus vecinos, con quienes no llevaba una buena relación. Otro medio año más tarde, sus hijos comenzaron a enfermarse de gripa; al cabo de algunas semanas, don Porfirio y su esposa corrieron la misma suerte. Finalmente, decidieron ir hasta San Pedro Jícoras para ver a don Jesús: sospechaban que los curanderos de su ranchería les estaban haciendo brujería.

La mañana siguiente, don Jesús comenzó su ayuno. Con ayuda de sus "útiles" y de las cuatro prendas de los pacientes, rezó durante un par de horas: le pedía "al Dios" que le indicara durante el sueño qué debían hacer sus pacientes. Aquella noche, don Jesús intuyó que el caso no sería sencillo, eran sueños muy confusos y difíciles de recordar. Los siguientes días siguió ayunando, rezaba durante las mañanas; los sueños lo confundían cada vez más durante las noches. Al cuarto día soñó que estaba paseando plácidamente por un monte húmedo, cuando de súbito, al llegar a un ojo de agua, vio a lo lejos a una mujer rubia "vestida de mestiza" que descansaba sobre una roca de dimensiones desmesuradas. Don Jesús se aproximó a la mujer de cabello trigueño y se sentó junto a ella. No sin temor, le preguntó por la salud de don Porfirio y su familia. La mujer le respondió con muchas groserías y don Jesús se fue.

Según don Jesús, es indispensable que los pacientes cuenten todos los detalles referentes a su enfermedad, a las faltas al costumbre o a los pactos con el diablo o los "dueños". Durante un nuevo interrogatorio, la mujer le contó que don Porfirio se había ufanado de su riqueza ante sus amigos: andaba de arriba abajo en la troca, con mujeres y borrachos, mientras que a sus hijos casi no les daba nada. Avergonzado, don Porfirio aceptó la acusación de su esposa, agregando que en menos de medio año había gastado todo su dinero: por culpa del alcohol y las mujeres, perdió casi todos sus bienes, incluyendo la troca. Y después de la bancarrota, vino la enfermedad.

—"La gente se enferma por sus creencias; por eso, ustedes no se enferman", aclaró don Jesús.

Debido a que la información era insuficiente, don Jesús les contó a sus pacientes el sueño con la mujer rubia. Les explicó que el sueño indicaba que habían hecho mal el costumbre o que habían roto algún pacto. Al escucharlo, el hombre se estremeció: en el rostro de don Porfirio se asomaba la vergüenza. Lo que sucedió es que doña Amalia no sabía que su marido había ido a un ojo de agua a pedirle riqueza al "dueño del agua", llamado Chan, y que lo había traicionado, porque es bien sabido que el dinero que Chan da no debe gastarse en una troca, alcohol o mujeres. Según don Jesús, un "dueño" es tan milagroso como un "patrón" o como el diablo: cuando una persona le pide a alguno de éstos, debe cumplir a cabalidad las promesas que profiere mientras le hace la ofrenda –velas y dinero, generalmente–. Don Porfirio lamentó profundamente que su familia se hubiera enfermado a raíz de su traición y don Jesús le dijo que trataría de convencer a la mujer rubia de perdonarle.

— "Uno es como un abogado entre el paciente y el dueño. Nomás que se le pide en el sueño", dijo el curandero.

Según don Jesús, tratar de engañar a un dueño puede propiciar una enfermedad grave y hereditaria que difícilmente se puede curar. Para hacerlo, no basta con visitar sólo a un curandero. En el proceso de curación participan varios intermediarios que intentan conseguir el perdón del dueño. En este caso, don Jesús resultó bastante fatalista: según él, no sería extraño que la miseria de don Porfirio se agravara y que alguno de sus hijos muriera. Añadió que, aunque volver a pedirle fortuna al dueño del agua es muy arriesgado, si doña Amalia le llevara otra ofrenda a Chan, éste quizá podría concederles otra oportunidad; mas don Porfirio no debería intervenir en absoluto, su

presencia sólo traería más desgracias. Don Jesús concluyó que los dueños conceden riqueza con facilidad, pero que también son crueles si los devotos no cumplen sus promesas y no los visitan con frecuencia. Según su experiencia, es común que el sino de los pactos sea la calamidad.

El pacto de don Uriel

En otra ocasión conocí a don Uriel, un hablante de mexicanero de 58 años. Por fortuna, él fue quien me visitó en mi habitación para conversar. Aunque no me hablaría de la enfermedad de su familia hasta nuestro cuarto encuentro, aquella vez me advirtió que él era el "anciano favorito" de los antropólogos que investigaban el mitote y el costumbre. Los primeros etnógrafos que conoció fueron Fernando Benítez y Arturo Warman. Don Uriel me contó que en los años setenta Warman era escribano y ayudante del futuro autor de los cinco volúmenes de *Los indios de México*, quien para entonces ya era el famoso Quijote que andaba por la sierra en una mula vieja. La amistad entre el mexicanero y Benítez era tal que don Uriel cree que debido a los contactos políticos del escritor estuvo cerca de conocer al presidente de la república y de ocupar el cargo de presidente municipal del Mezquital. Tanta era la deferencia del antropólogo hacia él que un retrato del propio don Uriel luce en la portada de uno de los libros de Benítez, algo que me presumió con mucho orgullo. Al despedirse de mí, don Uriel profirió con diplomacia que estaba muy interesado en seguir conversando conmigo y que quedaba invitado a comer a su casa al día siguiente.

Ya que la calidez de mi nuevo conocido me pareció ingente, fui a su casa. Cuando llegué, don Uriel dispuso con distinción una silla en el solar y me ordenó que me sentara. Al hacerlo, las patas de la silla se hundieron en la tierra húmeda del solar y quedé sentado casi a ras de suelo. Don Uriel se apenó y me pidió disculpas por tener un solar con un relieve tan fangoso. Al principio ignoraba mis apreciaciones sobre los lugares comunes. Mientras yo hablaba de aquellas cosas que uno dice cuando no sabe qué decir –el cielo, el clima, el frescor de la tarde–, él, ausente, fumaba y escupía incansablemente. No fue hasta que me harté de hablar cuando él comenzó un monólogo velocísimo. Si algo recuerdo de su precipitado discurso es lo

mucho que le interesaba la fama de Arturo Warman y Neyra Alvarado: si sus libros eran muy caros, si habían ganado mucho dinero con sus estudios sobre San Pedro Jícoras, si seguían vivos, si algún día volverían. Le conté lo que sabía sobre ambos y sus ojos brillaron cuando supo el glorioso porvenir del otrora secretario de la Reforma Agraria, Arturo Warman. Era una pena que hubiera muerto, se lamentó como quien se entera de que recién partió el último autobús.

Enseguida me interrogó. Le hablé un poco de mí. Intervino abruptamente. ¿Alguien me pagaba? ¿Les pagaba a mis interlocutores? ¿Trabajaba para el gobierno? ¿Podría presentarle al gobernador de Durango? Al enterarse de mi anonimato e insignificancia, se levantó de la silla y dijo que se marchaba. Lo acompañé al centro de la comunidad agraria y nos despedimos a lo lejos.

Nuestro tercer encuentro fue en el centro político-religioso. Yo estaba platicando con don Ignacio, un mestizo que se dedica a comprar ganado en la sierra para revenderlo en la ciudad, cuando don Uriel se acercó a nosotros ignoró a don Ignacio y me saludó como si fuéramos grandes amigos. Me reclamó por no haber regresado a su casa. De nuevo quedé invitado a comer. Para entonces, supuse que don Uriel sabía que mi principal interés eran las enfermedades y los sueños de los sanpedreños, ya que lo primero que dijo la siguiente vez que nos vimos en su casa fue que había tenido muchos "sueños pendejos". Mientras don Uriel hablaba, no intervine ni una sola vez; su comportamiento me parecía tan extraño que me daba la impresión de que con una simple palabra mía podría levantarse e irse de nuevo.

Una noche antes, don Uriel había soñado que su nieto más pequeño se perdía entre los puestos del tianguis que se había instalado después de la llegada de los pagadores del programa Prospera.

—"Ahí andaba yo como loco, busque que busque", me dijo.

Al ver los puestos que atendían algunos mestizos e indígenas del Estado de México, se angustió muchísimo. De pronto alguien de entre el gentío gritó que el niño se había marchado a la sierra. Don Uriel emprendió una carrera en dirección a la ranchería de Huazamotita y de súbito el paisaje de marras tomó la forma de un terreno yermo.

—"Un chingado desierto", dijo don Uriel.

Siguió caminando hasta llegar a un espeso bosque, donde advirtió el engaño de los vendedores: se habían robado a su nieto. Además, él estaba ingenuamente extraviado.

Aunque el narrador me advertía que si me contara todos sus "sueños pendejos" no acabaríamos nunca, me daba la impresión de que a lo sumo me contaría un par. Al igual que él, muchos sanpedreños tenían sueños intrincados pero inenarrables. De lo único que yo no dudaba era de la visible angustia de don Uriel. Tantos "sueños pendejos" tenían él y su familia que incluso quería ir a Jesús María, Nayarit, para que le hicieran un análisis del cerebro en un hospital de "doctores de corbata". Enseguida rompí mi promesa de quedarme callado y le pregunté:

— "¿No son los curanderos quienes tratan los sueños pendejos?".

— "A ver, te voy a platicar poquito –respiró profundamente y continuó–. El difunto mi padre, Tranquilino…".

Hace más de 50 años, su familia era muy pobre: eran tantos hermanos que varios murieron de inanición o gripa. Su padre era ingenuo y sus deseos de tener becerros y chivos se volvieron una obsesión después de ver a un huichol que arreaba a una veintena de bestias por un cordón de la sierra. Estaba asombrado, nunca había visto a un hombre con tantos animales juntos.

Don Uriel era un niño cuando su padre fue a buscar al diablo a la sierra. En realidad don Tranquilino no quería pedirle cosas fatuas como las que ahora se tienen por riqueza: trocas, "feria", amantes. Lo único que quería era cosechar maíz y frijol, vender becerros y darse el lujo de comer dos veces al día. Según me contó, el diablo vive en las cuevas profundas; si de ellas no se ha sacado todo el oro, es porque él lo cuida. Sea como fuere, su padre halló una cueva, escondió un par de velas y monedas y pronunció un rezo para que el diablo lo socorriera. Dispuesto a emprender algún proyecto que lo condujera a la fortuna, don Tranquilino regresó a su casa confiado del diablo, quien indefectiblemente le ayudaría a tener tanto ganado como aquel huichol.

Algunos años más tarde, su padre tuvo tal cantidad de ganado que se volvió un poco arrogante, creía que si cosechaba buen maíz y tenía muchos becerros, era gracias a su trabajo y a los apoyos del gobierno. Por eso, dejó de ayunar y visitar la cueva en la que había buscado al diablo. Al igual que don Jesús, don Uriel dijo que el diablo es tan estricto como cualquier patrón, pero que su castigo es mucho más severo y que sus milagros, aunque inmediatos,

son efímeros. Como debe hacer quien le pide fortuna al diablo, su padre tuvo que haber regresado cada año a la cueva y dejado dentro una parte de su riqueza. Pero don Tranquilino se olvidó de su costumbre. A los pocos años, el progenitor de don Uriel murió tan pobre como cuando joven. Ése no fue el único problema.

La traición de don Tranquilino se heredó a sus descendientes. Sus hijos, sus nietos y sus bisnietos han sido y son víctimas de las maldades del diablo. Por ejemplo, hace algunas décadas, cuando el ahora sexagenario don Uriel todavía era joven, su familia y él fueron a visitar a un pariente en Agua Caliente, anexo de San Pedro Jícoras. A mitad del camino, en medio del río Jesús María que conecta al centro con Agua Caliente, don Uriel decidió tomar un descanso. Como suele suceder, los niños se entretuvieron en sus juegos y poco a poco se alejaron de sus padres. De pronto don Uriel escuchó un grito desesperado. Un alacrán había salido por el resquicio de las raíces de un árbol y se postró sobre la mano de uno de sus hijos: el niño murió 15 minutos después.

—"Fue por la maldita culpa del abuelo de mi jovencito", musitó don Uriel, evitando que su esposa lo escuchara.

Aunque cada año muchos niños son picados por alacranes, según don Uriel, sólo mueren los hijos de quienes están embrujados, condenados o tienen alguna falta al costumbre.

Otra forma en la que el diablo interviene en la vida de su familia y la de sus cuatro hermanos es a través de los sueños. Don Uriel ha tenido frecuentemente el mismo sueño: camina por la sierra y encuentra un riachuelo en el que está sentado un mestizo mórbido que violentamente le ordena que le lleve dinero o comida y que lo busque al despertar en el río donde se suele bañar.

— "El diablo me tienta", me dijo.

Al igual que él, sus parientes han tenido ese tipo de sueños debido a que su antepasado les heredó el pacto con el diablo.

Según él, la única opción de su familia para aliviarse de los "sueños pendejos" es que un curandero intervenga por ellos ante el diablo. Sin embargo, entre sus hermanos y él ya han gastado casi 20 000 pesos en los honorarios de dos curanderos que no han tenido éxito. El problema de visitar

a un "doctor del cerebro" es que sólo les curará de los "sueños pendejos", pero no de la "maldición".

— "¿Cómo sabrá cuando ya esté curado?", le pregunté.

— "Con los sueños y cuando el curandero diga que ya venció al diablo", respondió.

Añadió que el pacto no podría removerse ni siquiera encomendándose al patrón San Pedro. Al igual que el diablo o cualquier dueño, el patrón es muy exigente respecto al cumplimiento de el costumbre. Hace no más de diez años, impulsado por los demás hombres de la comunidad agraria, don Uriel aceptó un crédito del INI para adquirir cabezas de ganado. Cuando compró los animales, soñó que por el rumbo del arroyo aparecía un huichol con un sombrero de soyate y un arco. Aquel indígena le disparó. La flecha pasó zumbándole el vientre y su camisa quedó prensada a un árbol. Mientras atendía con temor al arquero, aquél le reprochó.

—"¿Por qué no fuiste a verme? ¡Mejor les hiciste caso a los que están vivos!", le dijo el huichol.

Don Uriel le prometió visitarlo mientras aquél le quitaba la flecha de la camisa: resultó ser el patrón San Pedro. La mañana siguiente fue a la iglesia en el centro político-religioso para disculparse por haber aceptado el crédito del INI sin el consentimiento del patrón. Dejó 500 pesos debajo de la imagen de San Pedro. A partir de entonces, las cabezas de ganado empezaron a multiplicarse. Con singular orgullo, me contó cómo en una ocasión fue a vender casi 50 cabezas de ganado a Huazamota, una localidad mestiza en el extremo sur de Durango. Al observar su paso erguido entre las trocas de los mestizos, los transeúntes se sorprendían de que un indígena fuera tan rico. Tal fue la gracia de aquel huichol con el que soñó que hace algunos años casi se convirtió en el presidente municipal del Mezquital. Si sus contrincantes se salieron con la suya, fue porque "estaban bien amarrados con el de abajo". Asimismo, si en la sequía de 2011 perdió muchos becerros, fue por culpa del pacto de su padre con el diablo.

Se detuvo para tomar aliento. Antes de que pudiera seguir con el relato, su esposa gritó que era hora de comer. Creí que don Uriel estaría levemente perturbado. Aun cuando su hambre era acuciante, la interrupción no le afectó.

—"Piense bien lo que me va a preguntar al rato", me dijo.

Nunca volvimos a hablar del tema. Aunque en nuestros siguientes encuentros traté de reanudar la conversación, ya no se desvió de sus temas favoritos: la política, Fernando Benítez y Arturo Warman.

Las variables en juego

Considero pertinente recordar que la clasificación de las enfermedades que planteé al inicio de este capítulo es analítica, que no necesariamente corresponde con las de los sanpedreños. De hecho, la diversidad de palabras castellanas en torno a la enfermedad resultó ser un obstáculo para sistematizar la información. Sin embargo, las palabras y las clasificaciones de mis interlocutores estaban atravesadas por un conjunto de fenómenos con características regulares que afectan su salud. Otra razón por la que preferí no utilizar las categorías tepehuanas y mexicaneras fue porque hacerlo traería a colación las particularidades de cada grupo indígena, algo que rebasa por mucho los objetivos de esta investigación. Como quiera que sea, cabe tener en mente la siguiente advertencia de Jonathan Smith:

> las etnoclasificaciones difieren ampliamente y pueden ser muy complejas. Más aún, está lejos de ser claro que en muchos casos las distinciones nativas sobre lo peligroso, ilícito, y/o desviado de ciertas prácticas y agentes puedan ser comprendidas apropiadamente en nuestros términos comunes de "magia", "brujería", "hechicería" (Smith, citado en Yébenes 2014: 281).

No obstante, ante las divergencias entre los términos y las clasificaciones, considero necesario señalar las constantes de las enfermedades desencadenadas por los llamados "pactos". Siguiendo a Rosana Guber (2013: 82), propongo identificar sus características a partir de las siguientes variables: el tipo de agente, la forma de diagnóstico, la manifestación del daño, la forma de curación y las causas atribuidas. Respecto al caso de don Porfirio, el agente es el dueño del agua Chan; respecto al de don Uriel, es el diablo. Por otra parte, en ambos casos la enfermedad se diagnostica mediante la adjudicación retrospectiva en términos de peticiones y faltas. En el primer caso, la enfermedad se manifiesta por medio de las "enfermedades naturales" de los

familiares del transgresor; en el segundo, por medio de la muerte de un hijo y los "sueños pesados". Además, en ambos casos la quiebra económica aparece como manifestación del daño y la mediación de los curanderos con los agentes como la única forma de curación. De hecho, a través de la interpretación del curandero, la causa atribuida a la enfermedad es la transgresión de los "pactos".

Ahora bien, en los apartados anteriores aparecieron algunas nociones interesantes sobre la alteridad cultural. Debido a que las "enfermedades endémicas" no son "cosas-en-sí", sino productos de la intervención de los seres humanos, intuyo que la interpretación del curandero sirve como un ejercicio reflexivo de los actos del paciente. Respecto al caso de don Porfirio, el pacto con el dueño del agua Chan no es estrictamente la causa de las enfermedades de su familia. Al contrario, la idea de que el pacto es la fuente de las enfermedades apareció después de la interpretación de los relatos de los pacientes. Los dos datos relevantes en el relato de don Porfirio son los siguientes: malgastó el dinero que ganó en su negocio y ocultó a su familia el pacto con Chan. Aquí, el ejercicio reflexivo alcanza su pináculo en la interpretación de los sueños del curandero, que completan el ejercicio reflexivo de los actos de los pacientes. ¿Pero qué tipo de reflexividad se perfila en este ejercicio fraguado entre los relatos de los pacientes y los sueños del curandero? Me parece que se trata de una reflexividad relacionada con la moralidad de los sanpedreños, ya que una de las características de las enfermedades endémicas es que siguen a transgresiones. Desde esta perspectiva, es posible desvelar a partir de las enfermedades endémicas qué actividades, pactos y actores se consideran indeseables. Partiendo de la idea de que la atribución de una causa a una enfermedad es posterior a la reflexión del curandero, infiero, en primer lugar, que el negocio con el que don Porfirio ganó su dinero es una fuente de riqueza peligrosa en tanto que implica establecer relaciones con un tipo de alteridad problemática –narcotraficantes y militares– y, en segundo lugar, que la imagen de la mestiza en el sueño de don Jesús indica la existencia de una falta moral grave.

Además, considero que, aunque los mestizos y los foráneos son identificados como posibles fuentes de desgracias, sobre todo en el contexto de la enfermedad, las imágenes de la alteridad cultural tienen diferentes matices: pueden ser nocivas en algunos ámbitos, pero benévolas en otros. Verbigracia, en el caso de don Uriel la maldición del diablo se manifiesta en los sueños de

su familia, en donde un mestizo personifica al agente de la enfermedad. En cambio, el patrón San Pedro, quien según don Uriel lo ayudó a tener mucho ganado, es representado en los sueños como un huichol, es decir, no como un tepehuán del sur o un mexicanero. Otro ejemplo es el interés de don Uriel por personajes como Fernando Benítez y Arturo Warman, a quienes considera importantes para su carrera política. Por último, es significativo que don Uriel considera que los "doctores de corbata" podrían ayudarlo a combatir sus pesadillas.

Sea como fuere, en el capítulo siguiente aparecerán más elementos para responder la pregunta en torno a la relación que hay entre las enfermedades y la alteridad cultural de los sanpedreños.

5. AMERICANOS Y SANPEDREÑOS

En el centro de la comunidad agraria hay una edificación que se distingue de las demás. Se trata de dos construcciones rectangulares pintadas de blanco, de paredes altas y con techo de lámina. Las dos piezas, que componen la llamada "casa de los americanos", están unidas por un minúsculo solar bardado por ambos lados y cerrado con puertas de metal. Dentro de una de las construcciones, hay una habitación que sirve de albergue y un consultorio dental abandonado. Los instrumentos odontológicos, que se encuentran dentro de la pieza, están muy deteriorados. En señal de que algún día hubo consultas, sobrevive un anuncio que invita a los pacientes a colaborar con algún donativo en efectivo o especie. La otra pieza está compuesta por una habitación y una bodega.

Según Moszowski (2007: 94), a finales de la década de 1990 la organización religiosa Misión Pro-Indígena transformó la vieja escuela-albergue primaria en un consultorio dental. Alvarado (2004: 76), por su parte, indica que en la década de 1970 se construyó una pista de aterrizaje, que la asociación Mano Amiga, perteneciente al Instituto Lingüístico de Verano, agrandó durante los años noventa. Aunque los sanpedreños coinciden en que los "americanos" remodelaron la pista de aterrizaje y crearon el consultorio dental, no pude cerciorarme del nombre de la organización a la que pertenecían debido a que no encontré documentos que lo probaran de forma contundente. De hecho, lo que espoleó mi pesquisa sobre los americanos fue la ausencia de datos acerca de su identidad y su polémico propósito en San Pedro Jícoras. Presumiblemente se trataba de los miembros de una organización religiosa distinta de los Testigos de Jehová, quienes, según algunos de mis interlocutores, han estado predicando su "religión" en el sur de Durango desde hace aproximadamente cinco años.

Durante mi segunda estancia, en los meses de enero y febrero de 2015, me percaté de que la presencia de los Testigos de Jehová inquietaba a algunos sanpedreños. En alguna ocasión, don Lucio se preguntó en voz alta frente a un grupo de ancianos si los Testigos de Jehová o los indígenas que hacen el costumbre estaban en lo correcto. "¿Quiénes se estarán condenando?", les preguntaba a sus coetáneos.

Tomando en cuenta los objetivos de esta investigación, es importante escudriñar las nociones en torno a ambos grupos para contrastar la alteridad religiosa y la alteridad "étnica". A través de la reconstrucción de una enfermedad endémica pretendo revelar más elementos sobre la salud de los sanpedreños y arrojar una imagen acerca de la alteridad cultural representada por los americanos. Bajo el supuesto de que la presencia de los religiosos foráneos afecta la realización de el costumbre, y dado el papel de este último en la salud de los sanpedreños, mi reconstrucción se centra en la relación entre la enfermedad y la alteridad cultural. En este caso, la forma en que los sanpedreños relacionaron la alteridad y la enfermedad, lo local y lo global, y lo político y lo religioso generó un entramado de imágenes terminantemente negativas respecto a la alteridad. Empero, tengo en mente un tipo de lectura que privilegie una imagen heterodoxa aunque a veces contradictoria de la alteridad y que logre mostrar la contraparte de una visión concluyentemente negativa. Por eso, no hay que olvidar la admiración por la economía y la tecnología de los americanos y, en el terreno de la religión, las semejanzas fenotípicas entre ellos y Jesucristo.

La "suerte del dinero" y el "don del costumbre"

En las palabras de algunos de mis interlocutores, los mestizos y los gringos –un término que los sanpedreños utilizan para referirse tanto a estadounidenses como a extranjeros con rasgos fenotípicos caucásicos– recibieron de Dios la "suerte del dinero", mientras que los mexicaneros, los tepehuanes del sur, los coras y los huicholes, el "don del costumbre". En una plática, doña Antonia, una de las parteras, me comentó a propósito del don de curandero que éste era su única riqueza, porque a los indígenas Dios no les dio dinero. Por su parte, don Gumersindo, un curandero hablante de tepehuán,

me contó un mito de origen que narra cómo los gringos y los mestizos obtuvieron el dinero. En mi diario de campo lo sinteticé en mis propias palabras de la siguiente forma:

> El año cero equivale a la llegada de Jesús y a la aparición del Sol. En la época anterior al nacimiento del Sol no existían las razas. Sólo había tepehuanes. Los hombres y las mujeres se juntaron a pesar de que eran hermanos y construyeron una casa de adobe muy grande que pretendía llegar hasta el cielo. Un día, cuando la empresa casi estaba terminada, los tepehuanes despertaron hablando idiomas diferentes. No encontraban la forma de comunicarse: algunos hablaban inglés; otros, español, o'dam, cora o huichol. Cuando decidieron migrar, cada grupo por su lado, pasaron por un río y escucharon el llanto de un niño. ¡Estaba tan cubierto de excremento de bestia que sólo se veía una masa amorfa! Cuando pasaron, los que hablaban o'dam se marcharon impertérritos; los mestizos apenas lo limpiaron tímidamente y, finalmente, los gringos se lo llevaron. ¡Era Jesús! Gracias a que los gringos salvaron a Jesús, Dios les concedió dinero y el parecido físico al "niño Dios". A los mestizos les dio un poco menos de dinero y suerte que a los gringos, pero más que a los tepehuanes. Y a estos últimos Dios, les dejó únicamente el poder de ponerse "benditos" para hacer el costumbre y, así, defenderse del mal.

Don Gumersindo hizo hincapié en que los mexicaneros, los tepehuanes del sur, los coras y los huicholes son los únicos que recibieron el poder en lugar de dinero. Según él, ellos son los únicos capaces de restablecer la paz mundial a través de el costumbre. Ejemplificó lo anterior, aduciendo que la guerra de Irak no llegó a México ni a San Pedro Jícoras gracias a los ayunos de los sanpedreños.

"Son como el Colón"

Era la tercera vez que don Rafael y yo nos sentábamos a platicar. Nunca le creí que tuviera 52 años. Aunque parecía de 70, era un hombre muy lúcido. Un gran entrevistador casi sordo. Me lanzaba muchas preguntas acerca de la geografía y de la historia: si Guatemala pertenecía a México; si en África había negros; si los reyes existían. Tras un breve silencio, aprovechaba para

inquirir sobre "lo que sabemos los mestizos". Preguntaba, por ejemplo, cómo funcionaban las monedas o cuándo se habían inventado los idiomas. Al conversar con don Rafael, me dio la impresión de que la geografía le interesaba sobremanera: el número de océanos y continentes; las fronteras de México; las lenguas del mundo.

"¡Como 200 países!", interrumpía con incredulidad cada que le apetecía.

Pero si había algo que le perturbaba más que la división del mundo, era la gente que vivía en la ciudad, en especial los mestizos.

Hace unos 20 años visitó junto con otros indígenas las oficinas de la Comisión Nacional de Derechos Humanos en la capital del país. Fue un paseo larguísimo de más de 20 horas. Piensa que los facilitadores del taller eran los mejores mestizos porque trabajan para que la gente no tenga hambre y para que no les peguen a los indígenas.

—"Usted viene a preguntar y aprender cómo nos vestimos; pero los atalayas vienen pa' que nos enfermemos", me dijo después.

Don Rafael y yo nos conocimos en el centro de la comunidad agraria mientras esperábamos a que llegaran las camionetas de la Cruzada Nacional Contra el Hambre. En aquella ocasión, recargados sobre una troca, vimos pasar algunos misioneros de la congregación religiosa Testigos de Jehová, conocidos en la sierra como atalayas. Caminaban con desmedido optimismo y se acomedían donde no les llamaban. Ante aquellas muestras de servilismo, don Rafael se amohinó.

—"Ésos nomás vienen a matar el costumbre de los poblanitos [tepehuanes del sur]. Son como el Colón, que mató a muchos abuelitos indígenas", profirió con indignación.

Me miró largamente y antes de que pudiera empezar a criticar a los antropólogos apareció una camioneta de la Cruzada Nacional Contra el Hambre. Todos nos dispersamos a mirar qué traía adentro.

En otra ocasión, supe que don Rafael creía que las visitas de los atalayas a San Pedro Jícoras antecedían a la enfermedad, la violencia y la pobreza. Hace algunos años, impulsados por la admiración a los misioneros, en específico a su ropa y sus bienes, un puñado de familias de la comunidad agraria adoptó su religión con la esperanza de tener la misma "suerte" que ellos: el dinero. Aproximadamente en el año 2010, con las instrucciones de

los misioneros, las familias que habían acogido la religión foránea dejaron de ayunar, de visitar a los curanderos y de hacer el mitote. Según don Rafael, el hecho de que algunas familias sanpedreñas dejaran de hacer el costumbre tuvo como corolario la sequía de 2011 y la exacerbación de la violencia provocada por el narcotráfico en 2012. Para justificar lo anterior, me dijo que tan comprobada estaba la efectividad del mitote que en el año 2000, durante una visita al municipio de Mezquital, el candidato presidencial Vicente Fox les pidió a los tepehuanes que en su siguiente mitote rezaran por la paz del país. Por eso, entre los años 2000 y 2006, no hubo tantos muertos en la sierra a causa del narcotráfico, me dijo. Sin embargo, el presidente Felipe Calderón no imitó a su antecesor. De ahí que en los años 2011 y 2012 la sierra estuviera convulsionada por la violencia. Me comentó que si "los de Guerrero" vinieran a hablar con los sanpedreños para que le pidieran a Dios por sus desaparecidos, encontrarían a los 43 jóvenes de Ayotzinapa.

—"El costumbre de nosotros es muy poderoso. ¡Más que el dinero!", exclamó con orgullo.

Cuando le pregunté a don Rafael si la llegada de los Testigos de Jehová lo había afectado directamente, me habló de la última vez que se enfermó para mostrarme la nocividad de otros religiosos. Aunque ha tenido enfermedades respiratorias, no las considera enfermedades; para él, las enfermedades son "daños escondidos que no quita el químico".

El desierto estaba enfrente. La silueta pajiza se extendía por todo el horizonte. Más que formas inteligibles, un color espeso abarcaba el panorama íntegro. ¿Hasta allá llegaba el desierto? No se veía otra cosa más que arena. ¿Quién lo había llevado hasta allá? ¿Dónde estaban la sierra, su madre y los árboles de arrayanes? A pesar del terreno yermo –huero de arbustos y seco de estanques–, anduvo con la torpeza de un desorientado sobre la arena caliente en la que había sido dispuesto abruptamente por una fuerza desconocida. ¿Qué había pasado antes? Avanzó con sigilo como escondiéndose del azar. El sol, agazapado tras las nubes, fue calentándolo poco a poco. Antes de padecer todo el bochorno de aquel desierto interminable, la arena se fue decolorando a lo lejos. En su lugar apareció un mar verdoso, del mismo color que las aguas de Nayarit. Sus zancadas crecieron. En el momento en que iba a tocar el agua, escuchó a sus espaldas a una multitud ociosa. Andaban de arriba abajo, libres, jugando como niños, sin vergüenza, pese a sus cuerpos desnudos.

—"¡Eran de todas las razas! ¡Como españoles o franceses!", exclamó don Rafael.

Tal fue la simpatía de aquellos hombres por don Rafael que lo invitaron a unirse a la multitud. Don Rafael se admiraba de esa gente: alta y blanca. En sus propias palabras, "eran como el Dios". Cuando se disponía a sumarse al grupo, apareció un indio vestido de manta que lo arrastró violentamente hasta un terreno árido, lejos de aquel jolgorio. Según don Rafael, Dios, encarnado en ese indio, deseaba que siguiera viviendo. En aquel instante, despertó en la Casa de Salud de la comunidad agraria.

—"Medio me acuerdo que me iban cargando", dijo.

—"¿Quiénes?", pregunté.

—"¡Mi familia!".

—"¿Fue un sueño?".

—"No, ya me estaba muriendo", respondió.

Para don Rafael, su enfermedad se remontaba al día anterior. Estaba trabajando en el coamil cuando aparecieron Carlos –el estadounidense que construyó el consultorio dental– y su piloto aviador. Se sentaron a platicar. Después de un rato, don Rafael señaló un cordón que se distinguía por su fulgor: era un monte en el que asustaban.

—"Seguramente allí había oro", les dijo don Rafael.

Los exploradores siguieron su camino y don Rafael siguió trabajando. Pasadas las horas, sintió un intenso dolor en los hombros. Atribuyéndolo al esfuerzo físico, lo ignoró y se fue a su casa. Horas más tarde, el malestar se intensificó a tal grado que pronto todo su cuerpo estaba abatido. En la noche, tuvo fiebre y su piel se llenó de ronchas rojas. Al siguiente día, su enfermedad empeoró y se desmayó. Con premura, su familia lo llevó a la Casa de Salud, lugar en el que agonizaba con el desierto, la playa, los extranjeros y "el Dios".

Debido a la gravedad de la enfermedad, los familiares del paciente resolvieron llevarlo al poblado mestizo de Huazamota, Durango; después, al poblado cora de Jesús María, Nayarit. Finalmente, ante la ausencia de médicos, optaron por virar en dirección contraria: viajaron a la ciudad de Durango. Don Rafael me dijo que detesta las enfermedades, porque son costosas y porque para curarse es necesario viajar muchas horas con el cuerpo languidecido. El ahora anciano recordó con dificultad el nombre de la

enfermedad. "¡Varicela!", celebró al encontrarlo en el catálogo de las enfermedades que conoce.

Durante 15 días, don Rafael durmió en un hospital de la ciudad de Durango. En sus propios términos, el tratamiento que recibió había sido un paliativo de un mal mucho más profundo. Ni los "químicos" ni los médicos pudieron aliviar a don Rafael. Para su familia, las palabras de los doctores eran falsas. Creyeron que la enfermedad no desaparecería hasta no visitar a un curandero. En la ciudad de Durango, don Rafael y su familia visitaron a uno conocido. Éste los interrogó juntos y por separado: si se llevaban bien; si habían pedido riqueza en alguna cueva; si alguno tenía amantes.

Aquella noche volvió a soñar con el mismo hombre vestido de manta que lo había alejado de la multitud en la playa. En ese sueño, don Rafael y el hombre estuvieron platicando en una pradera muy extensa. "El Dios", personificado por el hombre vestido de manta, le dijo que "tendría lucha" y que debía confiar en el curandero que habían contratado, ya que era un hombre bien intencionado.

Al día siguiente, el curandero le informó que habían sido víctimas de un hechizo. Para empezar, los malos pensamientos del esposo de una mujer con la que don Rafael había tenido un romance lo habían enfermado. Sin embargo, no podía ser la razón de un hechizo tan poderoso. Más bien se trataba de una condena, algún pacto con el diablo o con algún dueño. Don Rafael le volvió a narrar cómo había comenzado su enfermedad: le dijo que la tarde anterior a su desmayo les había dicho a los gringos dónde estaba el oro. El curandero le respondió que seguramente se había condenado con el patrón San Pedro al revelar el lugar de su tesoro. Enseguida, rezó por don Rafael. A los cinco días, su familia y él volvieron a San Pedro Jícoras.

Como quiera que sea, su condena no terminó con aquella enfermedad, don Rafael me dijo que en algo se relaciona su falta con el patrón con que hoy esté sordo y su esposa lo haya abandonado.

En busca de un detector de metales y plomos

En los años noventa algunos misioneros llegaron a San Pedro Jícoras. No eran los Testigos de Jehová, sino los gringos o los americanos. Más de 20 años

después, nadie me pudo decir a qué religión pertenecían aquellos misioneros que habían construido un consultorio dental en el centro de la comunidad agraria. Respecto a los americanos, don Joaquín, un hablante de mexicanero de 24 años, comentó que su labor misionera era tan escasa que casi nadie recordaba el nombre de su religión: muy pocas veces hablaban de Cristo.

— "Eran como católicos, pero cambiaditos", dijo don Joaquín.

Según don Rafael, como los sanpedreños estaban contentos con el consultorio dental, los misioneros tenían permiso de explorar donde les apeteciera, abrían túneles entre los cerros y rascaban agujeros cerca de los arroyos. Don Joaquín me contó que Carlos y su aviador eran muy agradables y que gracias a su obstinada búsqueda de amistades habían terminado por reunir las suficientes pistas para encontrar metales. Según don Joaquín, hace algunos años los gringos se enteraron de un lugar en donde una luz incierta centelleaba a ratos y fueron a cavar varios días por ahí hasta que hallaron oro. Añadió que los sanpedreños no lo extrajeron antes que ellos porque no tienen la tecnología adecuada y creen que el diablo es el centinela del precioso tesoro.

En otra ocasión, el curandero don Jesús me pidió que le llevara un detector de metales. Habiendo tantos tesoros enterrados en la sierra, se lamentaba no tener un aparato como ése. Me contó que cuando trabajaba en la costa de Nayarit una conocida suya de Tijuana viajaba con uno. Anonadado por volver a ver un detector de metales, lo pidió prestado y se aventuró en busca de tesoros por las parcelas de sus patrones. En un tramo de terreno en el que se sospechaba que había tesoros enterrados, el aparato comenzó a timbrar con insistencia de campanas.

— "Ahí estaba el tesoro, pero no lo pude sacar", aseguró don Jesús.

— "¿Cómo conoció el detector de metales?", le pregunté.

— "Lo que pasa es que el gringo que hizo la casita blanca traía una", contestó.

Don Jesús siempre sospechó del líder de los gringos, Carlos. De un rincón de su carretón sacó un álbum fotográfico, algunas fotos de sus compadres, sus camionetas y su ganado, y una del piloto de Carlos. Contó don Jesús que Carlos gustaba de la fotografía, pero que nunca quiso retratarse con nadie.

— "Todos sabíamos que era malditillo, pero tenía buen corazón", agregó.

Según don Jesús, durante las noches, Carlos y su piloto buscaban oro en los pedregales de San Pedro Jícoras. Entre sus aparatos traían "lentes para ver de noche", "detectores de metales y plomos" y "excavadoras", decía don Jesús. A diferencia de los Testigos de Jehová, Carlos nunca trató de convencer a los habitantes de San Pedro Jícoras de dejar el costumbre. Sus conversaciones giraban en torno al oro, la geografía y el color de las piedras. Según don Jesús, Carlos vive actualmente en San Bernabé, una localidad mexicanera, en la que pretende construir otro consultorio dental.

Don Joaquín me dijo que, al cabo de cierto tiempo, algunos ancianos de la comunidad agraria se indignaron del enriquecimiento de los americanos a costa del oro del patrón y les ordenaron que se marcharan. Varios sanpedreños me refirieron que algunos meses después del supuesto robo, los ancianos más respetables ayunaron durante cinco noches, encomendándose al patrón para que ningún extranjero volviese a robar sus tesoros. Don Joaquín cree que tal medida ha sido efectiva: hace dos o tres años, una mujer alemana anunció que aterrizaría su avioneta en la pista de Huazamotita, pero el cierzo y el mal clima le impidieron llegar.

La intersubjetividad en entredicho

Habiendo llegado a este punto, la respuesta preliminar a la pregunta en torno a la relación entre las enfermedades y la alteridad cultural de los sanpedreños es la siguiente: se producen por medio de un proceso intersubjetivo en el que la voz de la colectividad sanciona los actos que atentan contra ella e identifica las prácticas de la alteridad cultural como las causas de las enfermedades. En lugar de contraargumentar a las etnografías que muestran una imagen totalmente negativa de la alteridad cultural, hasta ahora he hecho lo contrario: mostré que la alteridad cultural sí es considerada nociva. Como quiera que sea, de no haberlo hecho, esta investigación habría contribuido a alimentar la imagen maniquea de la enfermedad desde el otro extremo: mostrando una alteridad cultural exclusivamente benévola y noble.

Respecto a este capítulo, destaco la correspondencia entre la alteridad cultural y los agentes a los cuales son atribuidos los sucesos desafortunados desencadenados a raíz de la remoción de pactos con ellos. De hecho, las

imágenes nocivas de la alteridad cultural reflejan más la voz de la colectividad que la de la experiencia individual y subjetiva: la alteridad cultural está estrechamente relacionada con las enfermedades de los sanpedreños en tanto que se trata de un afuera que atenta contra la continuidad de la comunidad agraria. Simplificando, las viñetas etnográficas reunidas en este capítulo giran en torno a la función social de las enfermedades, que parecen fortalecer la cohesión social del grupo mediante un mecanismo de diferenciación con respecto al Otro.

Empero, en el siguiente capítulo muestro cómo la alteridad cultural resulta ser una fuente de conocimiento para la curación. La hipótesis que defiendo es que la alteridad cultural no se reduce a un entramado de nociones maniqueas que enferma y provoca sucesos desafortunados. Al matizar la hipótesis apresurada de que la alteridad cultural es invariablemente nociva, busco poner al descubierto no sólo el carácter ambivalente de la alteridad cultural, sino también la transfiguración de las prácticas curativas endógenas a partir de elementos exógenos.

6. UN CURANDERO CUALQUIERA

En enero de 2015 fui a buscar al curandero don Jesús, un hablante de tepehuán del sur de 50 años que vivía cerca del centro de la comunidad agraria. Cuando llegué a su casa, pensó que era un misionero. Acercó con urbanidad el mejor de sus asientos a la mesa de la cocina y me ordenó descansar. Por medio de preguntas y miradas penetrantes comenzó a interrogarme. Su esposa y su hija nos observaban en silencio mientras preparaban la comida. De súbito, cuando descubrió que yo no era un misionero, su rostro tomó un aire de severidad, como si alguien por fin lo hubiera descubierto.

— "¿Por qué vino a mi casa? ¿Quién le dijo que viniera?", inquirió.

Don Jesús estaba muy exaltado. Su desconfianza se confundía con una profunda hostilidad. Pensé en ofrecer disculpas, tomar mis cosas y marcharme. Estaba convencido de hacerlo, pero recordé el fatigoso camino a pie hasta el centro político-religioso y resolví explicar mi visita. Sería mucho más sospechoso salir corriendo, pensé. Tomé aire y le hablé con calma de mí, de la capital del país y de la ENAH. Cuando por fin llegué al tema de mi investigación, intervino abruptamente.

— "¿Quién le dijo que yo sé?".

Le hablé de mi recorrido hacia él, que se remontaba a mediados de 2014, cuando visité por primera vez la comunidad agraria de San Pedro Jícoras. Le expuse que mi objetivo era estudiar algunos elementos de los sanpedreños: sus enfermedades y sus métodos de curación. Añadí que para mi desgracia los hombres que regularmente estaban presentes en el centro esquivaban mis preguntas, resaltando su ignorancia a propósito de las enfermedades. Cuando por fin alguien me respondía, no dejaba de advertir su desconocimiento al respecto y optaba por quedarse callado.

"Durante mi primera estancia sólo me enteré de que ustedes tenían enfermedades diferentes y que se curaban por medio de los sueños. No lo busqué hasta que don Ramiro me sugirió ir a su casa para conocer los 'cánones de la curación'. Él dijo que usted sabía mucho", agregué.

Además de don Jesús, don Ramiro y su sobrino don Maximiliano habían mencionado a don Gumersindo, quien a cambio de conversar conmigo me pidió 200 pesos, que sólo pude remplazar invitándole una Pepsi.

A don Jesús le hizo mucha gracia mi situación. Estaba sorprendido de la codicia de don Gumersindo. Además, no podía creer que la gente de la comunidad agraria lo reconociera como un buen curandero. No sólo me daba la impresión de que luchaba contra su vanidad, sino también que se mostraba celoso de su conocimiento.

— "No es fácil tener este poder. Allá abajo [en el centro] hay muchos malditillos, mucha envidia", dijo.

Usando sólo sus ojos mandones y las manos de su hija, don Jesús me invitó un vaso de Pepsi. Era una buena señal.

— "Mire, yo no soy como Gumersindo. Y usted me da confianza. Se ve que no es maldito. Yo lo sé", agregó.

A condición de no revelar su identidad ni su domicilio, don Jesús accedió a compartirme sus conocimientos. Aquella tarde se empecinó en distinguirse de los demás curanderos de la comunidad agraria, a quienes consideraba unos farsantes, embaucadores o brujos.

Durante las cuatro visitas que le hice durante aquella estancia, conversamos acerca de las generalidades de la curación: los sueños, "el Dios", la brujería y el cochiste. Ante cualquier intento de virar hacia casos más concretos, don Jesús volvía a las totalidades: un vasto conjunto de generalidades al que mi atención fue un poco reticente. Verbigracia: si uno sueña con ciruelas o fresas, se enfermará de viruela o varicela; si un niño se enferma mucho, trae el don de curandero o partero; y un largo etcétera. Salvo el relato siguiente, durante aquellas visitas de principios de 2015 me enteré de los procedimientos generales de las curaciones y comí media docena de panes de manteca y un espléndido caldo de pollo, mismo que sirvió para consolidar nuestra amistad. Aparte de eso, que no es poco, no conseguí escuchar más casos en detalle.

"No todos los de su raza son malditos"

Cuando tenía 21 años, la mitad inferior del cuerpo de don Jesús se paralizó. Durante un año y ocho meses no pudo caminar. Era una enfermedad muy complicada que "venía del de arriba". Fue el primer aviso. Sólo con el ayuno de un curandero huichol y una cuota ingente el entonces joven se recuperó. El segundo aviso fue a los 26 o 27 años. Aquella vez, una especie de niebla que se insertó en sus ojos y que le impedía mirar más allá de 10 metros de su cuerpo era el campo fértil para las alucinaciones. En medio de esa capa blanquecina, aparecían indios vestidos de manta con sombreros de soyate. De pronto, emergían seres antropomórficos con rostros deformes y hocicos de bestia que ocupaban los espacios vacíos rodeados de humo. Aunque le producía el terror que sólo causan algunas pesadillas, los alaridos de don Jesús eran silenciados por las flechas de los indios, quienes sacaban unos arcos de sus morrales para asesinar a sus enemigos bestiales. Aquélla era una visión recurrente que meses después dejó de asustarlo, pero no de intrigarle.

— "Era como una película conocida: ya sabes en qué acaba, pero de todos modos la ves", me dijo don Jesús.

Para curarse, la operación se repitió: un curandero ayunó y le cobró todavía más que el primero. Aquella alucinación no era una hechicería ni una "enfermedad natural".

— "¡Era mi don!", me explicó.

Por último, a los 32 años, sus sueños se convirtieron en violentas ráfagas de imágenes incoherentes. Soñaba con una estampida heterodoxa de "animales que por ahí no se ven: gorilas, leones y dinosaurios". Después de haber visitado a un curandero huichol que lo motivó a enfrentar su porvenir y a aceptar su don de curandero, comenzó a soñar con personas muy altas y barbadas, casi gigantes. En aquel zoológico descomunal que se extendía por toda la sierra, vio cómo un gorila se erguía, perdía el pelo y su rostro tomaba la forma de un hombre.

— "Los animales se hicieron hombres. 'El Dios' me aceptó", agregó don Jesús.

— "¿Cómo eran esos hombres? ¿Cómo iban vestidos?", le pregunté.

— "Eran hombres como usted, vestidos de mestizo. No eran de nuestra raza", contestó.

Añadió que enseguida comenzó a trabajar su don de curandero.

— "¿A qué se refiere con trabajar su don?", inquirí.

Para empezar, ayunó 30 días, durante el día le oraba a Dios, quien, en las noches, le enseñaba nuevas oraciones e ideas, que el día siguiente repasaba.

— "El curandero tiene que ser bueno para acordarse de sus sueños", agregó.

Durante aquel mes de ayuno soñó frecuentemente con su difunto padre adoptivo, quien fue mayor de patio, y con los mismos hombres barbados, vestidos de mestizos. Aunque nunca le hablaron, don Jesús me dijo que soñar con aquellos mestizos era una buena señal porque desde su aparición sus sueños dejaron de perturbarle.

— "No todos los de su raza son malditos", aclaró don Jesús.

En una palabra, Dios lo había aceptado. Por ello, el diablo ya no lo acosaba en las noches. Durante aquel mes se puso "bendito": ayunaba, no consumía sal, no dormía con su mujer y evitaba enojarse. Pese a que algunos neófitos contratan a un curandero experimentado para que los oriente en su iniciación, don Jesús dijo que él aprendió todo en su casa y por sí mismo. Según él, sus únicos guías fueron el ayuno y los sueños. Empero, dado que aprender en soledad me pareció una suerte de un oxímoron, le pregunté cómo era posible aprender sin la ayuda de otro curandero. Me explicó que los indígenas recibieron el costumbre, que sirve para orientar su conocimiento. Añadió que él, además, tenía cierta ventaja de traer el don, porque su padre adoptivo era el mayor de patio. Muchas veces el conocimiento se hereda. A diferencia de los indígenas, los mestizos no pueden ser curanderos porque no traen el don. De forma excepcional, hace algunos años –"cuando los miles eran millones", dijo–, hubo en San Bernabé un mestizo originario de Huejuquilla, Jalisco, que le pagó a un indígena para que ayunara con él. Aquel mestizo, continuó don Jesús, se convirtió en un curandero muy bueno porque le pagó tres millones de pesos al indígena.

Un mes después de comenzar su iniciación, don Jesús elaboró sus "útiles". Para aquel entonces, tras haber ayunado parcialmente y no haber comido ni una pizca de sal, su cuerpo estaba decaído. Quizá la elaboración de los útiles fue el pasaje más extenuante de todo el proceso.

Don Jesús lanzó una mirada de sargento y enseguida su hija le llevó uno de sus útiles: una vara de palo de brasil de unos 20 cm, de cuyo extremo pendía una pluma de águila y el cascabel de una serpiente.

— "Con ésta curo –dijo, sosteniendo la vara en sus palmas–. ¡Yo sé de todo: sueños, hierbas, útiles!", se ufanó.

— "¿Puedo tocarla? ¿Puedo tomarle una foto?", pregunté imprudentemente.

— "No, porque pierde poder", contestó.

Después de haber ayunado durante un mes, se puso en camino con su morral atiborrado de tortillas tiesas. Acucioso pero finalmente desmadejado, pasó detrás del Cerro de las Plumas y siguió de largo. Era abril y el sol caía a plomo sobre Tierra Caliente. Caminó rumbo a la sierra durante tres horas: las piernas languidecidas y la mirada borrosa, que ya no enfocaba nada más que el camino. También llevaba una vara de palo de brasil y el cascabel de una víbora que cruzó su camino, ambos necesarios para fabricar los útiles. Allá por la Laguna del Burro, en la comunidad agraria de Santa María de Ocotán, se encuentra el patio del mitote del linaje de su padre. Una vez en el patio, fue a la cueva en la que sus familiares guardan las plumas del mitote. Tomó dos y las metió a su morral. Sólo el camino de regreso separaba a don Jesús de convertirse en curandero.

Insistió en que pocos curanderos sanpedreños estarían de acuerdo con él. Según él, los jóvenes se inician por lo general en las casas de los curanderos experimentados, quienes sólo les enseñan a tratar enfermedades naturales, ya que obstaculizan el verdadero conocimiento del neófito al intermediar entre Dios y el propio aprendiz. En cambio, los verdaderos curanderos, los que tratan las faltas al costumbre, las "enfermedades sobrenaturales" y la brujería, adquieren su poder a través de los sueños y el ayuno. De hecho, precisó que cuanto más ayunaba un curandero, más conocimiento adquiría.

Los Otros entran en escena

Cuando le pregunté a don Jesús si tenía otra fuente de conocimiento además del ayuno y los sueños, me contestó que los libros y el karate. Al igual que sus amigos coras de Nayarit, piensa que el karate es una disciplina favorable para

los músculos. Aunque desde hace muchos años ya no lo practica, está convencido de que cuando lo hizo, sus conocimientos de curandero progresaron notablemente.

— "¿Qué tipo de libros?", inquirí, dejando a un lado el tema del karate.

— "El del zodiaco o el de las ciencias ocultas", dijo mirándome fijamente.

— "Y ¿para qué sirven?".

— "Para controlar con la mente", musitó con tono misterioso.

— "¿En dónde escribieron esos libros?".

— "En Roma o Egipto, por ahí más o menos", contestó con cierta indiferencia.

Cuando nos despedimos la primera vez, me solicitó encarecidamente que a mi regreso le llevara el libro del zodiaco o el de las ciencias ocultas, que venden los "indígenas sin camisa" de la capital del país o que se encuentran en las librerías detrás de la Catedral Metropolitana en la misma ciudad. Asentí y, después de haberlo meditado largamente, volví a Durango seis meses después con el *Curso zodiacal* del místico Samael Aun Weor, que conseguí pocas horas antes de partir. Con un poco más de paciencia tal vez habría podido encontrar un libro que gozara de mejor reputación. En última instancia, lo que espoleó esta decisión que violaba los cánones de la antropología social británica fue, para empezar, que llevar el manual podría resultar determinante para mi investigación y, por otra parte, que él mismo sin duda podría conseguirlo en la ciudad de Durango sin mi ayuda. No obstante, aquella decisión no dejó de perturbarme ni un solo día durante aquella última estancia en campo.

Con el manual astrológico en la mochila, el camino me pareció todavía más palpitante. Ser descubierto con aquel ejemplar de portada y título esotéricos podría revelar mi supuesta complicidad con la brujería. Para mi fortuna nadie lo vio y, cuando se lo mostré a don Jesús, se puso tan contento que mis siguientes visitas se convirtieron en un festín con Pepsi, panecillos de manteca y narraciones de experiencias oníricas. Empero, mi impresión sobre el libro era vacilante. En alguna ocasión, el exprofesor de primaria Ernesto me había dicho que quien tiene el "libro satánico de pasta verde" decide qué hacer con él: curar, embrujar o hacer chistes.

— "Una vez se subió al camión que va a Huazamota un señor que sacó de su boca un hilo con alfileres. Luego desapareció las monedas de una señora –me comentó don Ernesto alguna tarde de septiembre mientras atestiguábamos cómo el día se disolvía en la noche. Eso lo aprendió en el "libro satánico", agregó.

— "¿Y quién escribió ese libro?".

— "Más seguro, uno de ustedes. Mestizos".

— "¿Pero, sirve para curar?"

— "Sí, porque no nomás son malditos. También tienen sus suertes para hacer bien. Es que antes ustedes no tenían doctores de corbata".

Otros, como don Jesús y doña Antonia, opinaban que sólo los farsantes usan el libro de las ciencias ocultas para embrujar. En el mes de agosto de 2014, doña Antonia, una partera tepehuana, me platicó que el propio don Jesús había embrujado a su hija dos años antes por medio del libro. Fue en la época en que su hija trabajaba de pagadora del programa Oportunidades –ahora Prospera– y pasaba semanas fuera de su casa. Según doña Antonia, al cabo de un tiempo algunos hombres de la comunidad agraria le tomaron envidia y un día amaneció enferma. En los sueños de doña Antonia, don Jesús la trataba de golpear, por lo que infirió que aquél era quien le estaba haciendo brujería a su hija. Después de que la hija de doña Antonia perdió su trabajo, se fue a vivir sola a Zacatecas. Según la partera, desde hace casi dos años no ve a su hija por culpa de don Jesús. Cuando le pregunté si podría utilizar el libro para recuperar a su hija, doña Antonia me respondió que no, porque sólo sirve para "hacer travesuras". Respecto a don Jesús, jamás le pregunté si utilizaría el manual astrológico para hacer brujería o si alguna vez la había practicado. Lo único que le pregunté fue si conocía a un brujo. Contestó que no, pero especificó que en otros lugares de la sierra había "satánicos" que podían convertirse en animales para "hacer travesuras". No quiso darme más detalles, porque hablar de los satánicos trae mala fortuna.

Cuando le llevé el libro, don Jesús llamó a su hija y se lo entregó. La niña lo tomó como si fuera de porcelana, arrimó un asiento a una esquina de la cocina, se encorvó exageradamente y escrutó cada parte del ejemplar. Pronto sus dos hermanitos se acomodaron bajo su asiento para escucharla musitar con noble concentración y con la misma solemnidad e interés que propicia la lectura de un testamento. Durante mi siguiente visita, el padre

de los lectores me explicó para qué me había pedido el libro: mediante éste podría saber quién de sus hijos recibiría el don de curandero. De hecho, estaba tan seguro de su vaticinio que ninguno de los tres asistía a la escuela.

— "Ahí sólo aprenden a fumar marihuana y a embarazarse", dijo con desdén.

Me explicó que quien reciba el don de curandero será quien tenga conocimientos; los demás no.

Cuando interpelé si los sueños no le indicarían quién iba a heredar su don, me explicó que mediante el libro, que vislumbra el porvenir de las personas según su signo zodiacal, se anticiparía a las manifestaciones oníricas y médicas de sus vástagos. A través del *Curso zodiacal* podría saber quién de sus hijos sería curandero sin tener que esperar las manifestaciones habituales del don. Una vez más, don Jesús usó su mirada mandona y su hija sacó el libro de debajo de la cama. Ya que don Jesús es casi analfabeta –digo "casi", porque tiene un registro de sueños–, me pidió que leyera tres pasajes. Él, su esposa y sus hijos guardaron silencio y mi voz se escuchó entre el cacaraqueo de las aves y los ladridos de los perros. Cuando leí los dos primeros pasajes, don Jesús asintió con la cabeza sin decir nada. Sin embargo, cuando leí la suerte del tercer signo, que "gobierna los brazos, pulmones y piernas y es de naturaleza esencialmente mercuriana", don Jesús se llevó las manos a la cabeza y estalló en júbilo con un breve alarido. Celebraba como quien encuentra algo que no estaba buscando.

— "¡Ése es, ahí está!", exclamó.

Por un instante creí que exageraba deliberadamente o que me trataba de engañar. Pero no. Don Jesús y su hijo de 11 años estaban muy contentos. Miguel, que nació en uno de los meses que abarca aquel signo, sería su sucesor. Los otros dos, la niña y el niño más pequeño, bajaron la mirada tristemente.

— "¡Por eso ha de ser tan enano!", exclamó con la voz incrédula de quien ata dos eventos lejanísimos.

Recordemos que según los "cánones del curanderismo", los niños que se enferman son propensos a recibir el don de curandero. Si mediante una manifestación corporal suele vislumbrarse el don de curandero, no es de extrañarse que la corta estatura de Miguel sea un leve indicio de su vocación.

Del libro esotérico

Quisiera recordar que uno de los principales objetivos de esta investigación es contraargumentar las propuestas etnográficas que presentan la alteridad cultural de los indígenas desde una perspectiva manifiestamente maniquea. El caso del "libro esotérico" parece ser revelador para esta empresa. Antes de continuar, cabe sintetizar y comentar el apartado anterior:

Respecto al libro esotérico, había quienes le adjudicaban propiedades nefastas y quienes le atribuían, además, propiedades terapéuticas.

De los juicios confusos y contradictorios se desprende otra ambigüedad: ¿son la misma obra el "libro de las ciencias ocultas", el "libro satánico" y el "libro"?

Cuando me percaté de la escasa competencia lectora de mis interlocutores y de que no conocían con precisión el título del libro, me di cuenta de que esta última ambigüedad parecía irresoluble. Sin embargo, el caso del libro esotérico, aunque ambiguo, parece tener efectos reales.

Un curandero casi analfabeta me pidió el libro de las ciencias ocultas. Durante mi siguiente estancia de campo, le llevé el *Curso zodiacal* de Samael Aun Weor, con el cual se satisfizo sin interpelarme que aquél no fuera el "libro de las ciencias ocultas".

En suma, con fines analíticos, resuelvo agrupar el "libro de las ciencias ocultas", el "libro satánico", el "libro" y el *Curso zodiacal* en un único significante: el libro esotérico. Evidentemente, rechazo la idea de que el libro esotérico tiene un significado unívoco.

Finalmente, pese a los rumores, sólo puedo estar seguro de que el libro esotérico es importante para vaticinar quién de los hijos de don Jesús será curandero. Además, es relevante para las nociones de salud de los sanpedreños. Y, por último, los sanpedreños reconocen que fue escrito por algún tipo de alteridad cultural.

¿A qué se debe tanta ambigüedad? Y ¿por qué el libro esotérico aparece como un agente relevante en la práctica curativa? Para empezar, la ambigüedad estriba en que las opiniones de cada sujeto, antagónicas entre sí, son un obstáculo para saber quién escribió el libro esotérico o desde qué tipo de alteridad cultural se creó. Don Ernesto cree que fue escrito por un mestizo; don Jesús considera que se escribió en algún lugar entre Roma y Egipto; doña

Antonia evita pronunciarse al respecto, pero tiene claro que es una forma de conocimiento diferente a la suya. Por otra parte, debido a lo anterior, da la impresión de que el libro esotérico, visto como un significante que agrupa a los diferentes libros, entabla por sí mismo relaciones con la enfermedad, la salud y los procesos curativos. Con estos supuestos, podemos vislumbrar que el libro esotérico es una suerte de fetiche.

Al referirme al fetichismo, remito al conocido concepto de *fetichismo de la mercancía*. Para Karl Marx, las mercancías, aparentemente triviales, resultan ser "objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos" (Marx 2012: 36). Según él, el carácter enigmático de la mercancía estriba en lo siguiente:

> proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores (Marx 2012: 37).

Desde este punto de vista, al igual que lo que sucede con las mercancías, el libro esotérico aparece como un disfraz que impide observar las relaciones sociales que están "detrás" de aquél. Simplificando al máximo, la reificación consiste en que, tras la separación de la identidad del producto con su productor, el objeto aparece como una "cosa-en-sí" (Taussig 1993).

En el campo de la antropología, el concepto de *reificación* ha sido utilizado, entre otros, por Michael Taussig (1993; 1995). Lo que sucede con un objeto reificado –en el caso de Taussig, el "contrato con el diablo" y el "bautizo del billete"– es que, al estar en una relación dinámica, el objeto aparece como animado, como si se le atribuyera "vida, autonomía y poder y hasta dominación, a objetos de otra forma inanimados" (Taussig 1993: 53). En *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, Taussig (1993) utiliza el concepto de fetichismo para mostrar cómo el pensamiento nativo se convierte en una voz crítica de las sociedades capitalistas, que naturalizan su propio modo de producción (Turner 1986: 104-105; Moszowski 2017: 63). A su vez, en el artículo titulado "La reificación y la conciencia del paciente" (Taussig 1995: 110-144), emplea el concepto de reificación para mostrar que los

síntomas de una enfermedad y las técnicas de curación no son "cosas-en-sí" sino hechos sociales. Así, denuncia a la medicina moderna, que se ha caracterizado por reificar la enfermedad y presentarla como si fuera independiente del sujeto (Taussig 1995: 123). Siguiendo a Taussig, no empleo el concepto de reificación para referirme exclusivamente al tratamiento que Marx da a los productos del trabajo humano en el momento en que revisten la forma de mercancía, sino para mostrar que, desde esta lectura, existen relaciones sociales que se encuentran encubiertas por objetos, como el libro esotérico.

En el caso de este último, más que encubrir a su productor, lo encarna. Empero, lejos resolver la ambigüedad en torno a éste, la reproduce interminablemente. Por ello, se dificulta identificar el tipo de alteridad encarnada. De hecho, da la impresión de que el libro esotérico se relaciona con la salud de forma metafísica como una voz libre de recelo que se inventó a sí misma y al margen de los hombres. La identidad del libro esotérico, que consiste en ser la voz de un tipo específico de alteridad cultural, se escinde casi por completo, dejando como única manifestación de su ser la de ser relativo a un Otro incierto. Como corolario de lo anterior, en lugar de que se reconozcan las relaciones entre los hombres –en este caso, entre un tipo específico de alteridad cultural y los sanpedreños–, parece como si el libro esotérico controlara y produjera a los sujetos, como si influyera por sí mismo en la enfermedad y la curación, como si los brujos, magos y adivinos fueran tales por el simple hecho de usarlo. El exprofesor don Ernesto cree que quien utiliza el "libro satánico de pasta verde" es un mago; doña Antonia cree que su hija fue hechizada por don Jesús, quien supuestamente utilizó el "libro"; don Jesús, por su parte, cree que a través de la lectura de un pasaje del "libro de las ciencias ocultas" puede enterarse quién de sus hijos será curandero. Así, el libro esotérico aparece como autónomo, ya que se olvida que es la voz de un tipo específico de alteridad cultural: aparece como algo con poder, porque produce a los sujetos, y como algo con vida, porque sus propiedades se transforman de sujeto a sujeto tras el proceso dinámico de reinterpretación.

Como se observa, lo que incita la reificación del libro es, en última instancia, su carácter ambiguo: la reificación y la ambigüedad aparecen como dos elementos inextricables que se fortalecen el uno al otro. Sin embargo, cabe añadir que poner al descubierto la reificación del libro esotérico es sólo un primer paso para develar la relación entre la alteridad cultural y la

curación. El siguiente paso consiste en superar la idea de que la reificación es un obstáculo que impide escudriñar las relaciones sociales que están detrás del libro esotérico. Para hacerlo, no me queda otra opción que reconocer que el concepto de reificación sólo sirve para interpretar la ambigüedad. Intuyo que pensar las relaciones sociales como algo detrás de los objetos fetichizados desembocaría en un ejercicio estéril. Mas, si Taussig está en lo correcto al señalar que la fetichización es una relación real pese a ser ficticia, cabe preguntarse, para empezar, cuál es el papel activo de la ambigüedad y, por otra parte, qué lugar ocupa el libro esotérico en la relación entre la alteridad cultural y la curación.

Considero que la reificación del libro esotérico permite vislumbrar el engrosamiento del campo de significación de la curación sanpedreña y de las imágenes de la alteridad cultural. Utilizo el término *engrosamiento*, porque en las etnografías de San Pedro Jícoras aparece una imagen del curanderismo en la que predominan las prácticas tradicionales de los tepehuanes del sur y de los mexicaneros (Benítez 1995; Alvarado 2004). De hecho, en ninguna de las investigaciones se asoman elementos externos a lo tradicional. Sospecho que la puesta en escena del libro esotérico conlleva el despliegue de nuevos ensamblajes en la práctica del curanderismo y en las imágenes de la alteridad cultural.

Ahora bien, lo mostrado hasta ahora respecto al libro esotérico es insuficiente para contraargumentar lo que las etnografías maniqueas plantean acerca de la alteridad cultural. Sin embargo, al subrayar el carácter ambivalente y ambiguo del libro esotérico, conseguí dar el primer paso para defender la siguiente hipótesis: siguiendo a Zenia Yébenes (2014), intuyo que adoptar un posicionamiento maniqueo constituiría un error debido a que las imágenes del mestizo y del extranjero, así como los objetos relacionados con éstos, constituyen un armazón de significantes que no pueden ser unívocos debido a lo que ella llama el "exceso de significación" o el "plus de indeterminación".

Según Yébenes, el "exceso de significación" tiene que ver con la imposibilidad de que los significados posean un valor en sí mismos debido al carácter eminentemente social de la significación. Siguiendo a Claude Levi-Strauss, quien señala que "los símbolos son más reales que aquello que simbolizan [y que] lo significante precede y determina a lo significado" (Lévi-Strauss 1971: 28), Yébenes pretende mostrar que la relación entre el significado

y el significante nunca es estable. Efectivamente, el carácter social de la significación estriba en que hay un desplazamiento constante del significado, ya que lo significado no está anclado al significante de forma inmutable. Mas, ¿de qué forma se da dicho movimiento? Yébenes (2014: 42) cree que el desplazamiento de un significado no sólo ocurre cuando se añaden nuevas palabras a una oración, sino también cuando se toman en cuenta las peculiaridades de los sujetos. Dado que para la autora "las relaciones sociales parecen exhibir siempre efectos retroactivos en tanto *que implican necesariamente sentido o interpretación*" (Yébenes 2014: 42; cursivas en el original), una situación social está siempre en el plano de los significantes, que, como vimos, pueden significar de formas diferentes.

Pero ¿cómo lidiamos con ese exceso de significación? ¿Cómo podemos contener de una u otra manera ese plus de indeterminación? Yébenes muestra que eso es posible gracias a lo simbólico. Idealmente, hay quienes ven lo simbólico como "un conjunto sistemático de proscripciones, reglas, prácticas o cualquier contenido especificable, compartido de la misma manera por todo el mundo en el campo social" (Yébenes 2014: 44). Sin embargo, al referirse a lo simbólico, ella no piensa en "*un sistema de significados estables*" (Yébenes 2014: 44; cursivas en el original). Según ella, lo simbólico remite al "registro del exceso significativo y […] la indeterminación de su apropiación en el ámbito social" (Yébenes 2014: 45). Yébenes aclara lo siguiente acerca del registro de lo simbólico:

> En este registro, el sujeto sitúa los significados que tienen importancia para él, significados que en algún grado son compartidos con otros a través de una fantasía subjetivamente objetiva, creada a partir de las relaciones sociales, y que es verdadera en tanto que estructura su identidad. Ahora bien, estos significados provienen del mundo de la experiencia corporal, las conductas, prácticas y creencias del orden social. Por supuesto, los sujetos a veces coinciden al habitar esos mundos […] Sin embargo, el significado investido, incluso en las coincidencias, puede variar radicalmente de sujeto a sujeto, y de tiempo en tiempo, para el mismo sujeto (Yébenes 2014: 45).

Pese a la falta de estabilidad de los significados, el registro del plus de indeterminación o lo simbólico es lo que permite que hablemos de "lo social",

en el sentido de Yébenes. Es debido al registro del plus de indeterminación que los sujetos pueden ser significantes para otros y pueden ser historizados (Yébenes 2014: 45-46). De esta manera, ya que los significantes y lo social poseen un plus de indeterminación en donde el lenguaje y la interpretación de los sujetos provocan la atribución de nuevos significados, lo social deja de ser un dominio específico que opera detrás de las actividades para convertirse en "el producto meramente provisional de la re-asociación y del re-ensamblaje *a través de la significación*" (Yébenes 2014: 43; cursivas en el original).

Valga todo lo anterior para mostrar la manera en la que los sanpedreños vinculan la alteridad cultural con la curación. A medida que se integran nuevos elementos, como el libro esotérico, al campo de la curación, y debido a que la interpretación de los significantes que atañen a la alteridad cultural varía de sujeto a sujeto y de tiempo en tiempo, la relación entre la curación y la alteridad cultural se transforma. Como cualquier otro significante, el libro esotérico es interpretado de diferentes maneras por cada sanpedreño. Así, el significado atribuido se desplaza y se reconfigura la significación de los ámbitos en los que éste participa: la curación y la alteridad cultural.

En suma, en lugar de mantener la lectura contumaz del concepto de reificación, que sólo permite revelar el carácter ambiguo del libro esotérico y el olvido de su carácter social, opté por virar hacia la propuesta de Yébenes. Siguiendo su lectura, la ambigüedad del libro esotérico pasa de ser un elemento importante que obstaculiza la observación nítida de las relaciones sociales a un componente de la interpretación, subterráneo y fuera de foco, que espolea la inestabilidad entre el significante y el significado. En una palabra, la ambigüedad del libro esotérico tiene un papel activo debido a que la falta de consenso respecto a éste se instala en el centro de la reinterpretación de la alteridad cultural y la curación. Lo que para algunos es un libro con propiedades terminantemente negativas, constituye para otros un catálogo de trucos de magia o una voz vaticinadora del don de curandero. En todos los casos, se construyen imágenes de la alteridad cultural y se tienden puentes antagónicos entre la curación y la alteridad cultural.

La indeterminación de la significación

Lo anterior pone en entredicho la idea de que la curación es un conjunto de prácticas tradicionales, anacrónicas y armónicas, un entramado que algunas etnografías urden por mor de una lectura purista de las comunidades indígenas (Benítez 1995; Alvarado 2004). En concreto, las etnografías maniqueas no sólo pierden de vista el carácter inestable del significado en lo referente a la alteridad cultural, sino también el carácter reasociativo de lo social. Teniendo en mente que la fijación del proceso de significación en el libro esotérico y en las imágenes de la alteridad cultural son interdependientes, la hipótesis de que la alteridad enferma (Pitarch 1996; Jacorzynski 2008) sería incorrecta para el caso de San Pedro Jícoras, donde la alteridad cultural y los objetos que provienen de ésta no sólo enferman, sino también tienen propiedades benéficas. A veces son fuentes adivinatorias o, como muestro en el siguiente capítulo, participan en la curación desde la intersubjetividad.

En este capítulo, abordé el caso del libro esotérico desde los conceptos de *reificación* y *exceso de significación*. Ambos parecen ser suficientes para mostrar en qué consiste el carácter activo de la ambigüedad del libro esotérico en la relación fluctuante entre la curación y la alteridad cultural. Siguiendo la definición del "plus de indeterminación", de la que subrayo la idea de que los sujetos no agotan "su identidad social, sus propiedades y relaciones [y que siempre pueden] significar de nuevas maneras" (Yébenes 2014: 49), me desplazo ahora a un campo que revela de forma explícita la interpretación de la alteridad cultural y la curación. Me refiero al campo de la experiencia onírica.

7. ATISBOS DE LA EXPERIENCIA ONÍRICA

Este capítulo se centra en la experiencia onírica de los sanpedreños en general y en las imágenes oníricas de la alteridad cultural en particular. Lejos de ensamblar un catálogo de correspondencias entre los sueños y sus significados, pongo al descubierto la ausencia de significados unívocos. En el primer apartado realizo una breve revisión de los antecedentes teóricos y etnográficos acerca de la experiencia onírica. En el segundo, me sirvo de una etnografía de Michael Taussig (1987) para mostrar la potencialidad de la experiencia onírica para establecer la relación entre la alteridad cultural y la enfermedad. Finalmente, en los últimos dos apartados, me enfoco en San Pedro Jícoras para presentar los sueños y las interpretaciones de tres personas ordinarias y un experto.

Soñar con un viaje en avioneta

Las investigaciones más recientes acerca de los sueños ponen en tela de juicio el carácter irreal de éstos. En la introducción a la compilación *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Barbara Tedlock (1992: 4) arguye que en las "sociedades no occidentales" los sueños son una forma emergente y potencial de la realidad. De hecho, su postura se desprende de la aseveración de Georges Devereux, quien señala que entre los mohave los sueños de las personas ordinarias indican lo que puede suceder, mientras que los de los chamanes son de carácter instrumental (Devereux, parafraseado en Tedlock 1992: 4). Asimismo, en la introducción al primer volumen de la compilación *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (2013: 22) señalan que los sueños permiten

el acceso a otra dimensión de lo que la cultura define como "existente", por lo que es posible referirse a un "mundo-otro". Michel Perrin (1990: 9) por su parte, asevera que en la mayoría de las sociedades los especialistas rituales utilizan los sueños como la vía para establecer relaciones con el "otro-mundo".

En términos generales, estas posturas constituyen una reacción en contra de la confinación de los sueños al terreno de lo irracional. Efectivamente, este ordenamiento basado en el dualismo cartesiano fue utilizado por antropólogos decimonónicos como Edward Tylor para afirmar que el "salvaje" confundía lo referente a la vida real con lo imaginario del sueño (Mittermaier 2011: 11). Tedlock (1992), Perrin (1990) y Bartolomé y Barabas (2013), en cambio, denuncian la dicotomía real-irreal, arguyendo que lo que en Occidente está situado en un espacio interior de la persona –la mente, el cerebro, la conciencia o la psique–, en otras culturas no es referido en términos psicológicos debido a que está situado en lugares diferentes (Crapanzano 1992: 142). En *Dreams That Matter. Egyptian Landscapes of the Imagination,* Amira Mittermaier (2011: 12) evita pronunciarse respecto a la relación entre la realidad y los sueños para enfocarse en las implicaciones éticas, religiosas, políticas y metafóricas de las teorías del sueño.

Por otra parte, se destaca la influencia del psicoanálisis en el estudio de los sueños (Seligman 1924; Wallace 1958; Devereux 1975; Tedlock 1992). Sin embargo, según Perrin (1990: 13), la fascinación por el psicoanálisis derivó en el ocultamiento de las teorías nativas sobre el sueño. Por esta razón, Mittermaier (2011: 12) propone reencauzar el estudio de la experiencia onírica más allá del pensamiento psicoanalítico, que con frecuencia ha calificado las teorías alternativas del sueño como productos de una "falsa conciencia" sin algún potencial explicativo. Al respecto de la epistemología freudiana, Thorsten Botz-Bornstein (2003: 74) indica que su radicalidad estriba en traducir el lenguaje onírico, que es mudo y consiste sobre todo de imágenes, al llamado *dream-language*, que es gramatical, coherente y dispone de modos de temporalidad. En dicha traducción se trasluce, para empezar, la simplificación y la tergiversación del sueño y, por otra parte, la pretensión de explicar la experiencia onírica en contextos con marcos de referencia diferentes a los del pensamiento psicoanalítico (Botz-Bornstein 2003: 75).

No obstante, es importante señalar que renunciar a la teoría psicoanalítica no equivale a retomar la empresa de captar el llamado "punto de vista

del nativo". En lugar de suponer que existe un punto de vista monolítico, Mittermaier (2011: 15, 20) sugiere registrar la forma en que se cuenta, entiende, interpreta y vive la experiencia onírica. De hecho, aclara Mittermaier (2011: 237), la relevancia de la narrativa de los sueños estriba en que éstos poseen un peso ético y político, ya que dan cuenta de cuestiones de alteridad e interrelación.

Ahora bien, entre los investigadores de la experiencia onírica en el sur de Durango se destacan Antonio Reyes y Neyra Alvarado. Parafraseando a Reyes, quien ha trabajado en la región desde hace más de diez años, entre los tepehuanes del sur la experiencia onírica es una forma de diagnóstico y tratamiento de la enfermedad (Reyes 2009: 49). Respecto a la forma de diagnóstico, aquellos que no son "chamanes" obtienen conocimientos generales que les indican cuándo deben recurrir a un especialista (Reyes 2009: 49). Por su parte, el tratamiento de la enfermedad requiere de la intervención de un especialista que posee tres cualidades: "mayor acceso al ámbito onírico, interpretar correctamente sus imágenes e intervenir deliberadamente en él" (Reyes 2009: 49). A su vez, Alvarado indica, respecto a los mexicaneros, que "los sueños son el medio de diagnóstico de las enfermedades [y que] el chamán diagnostica la enfermedad y prescribe su tratamiento mediante los sueños" (Alvarado 2004: 258). Cabe hacer un breve paréntesis para aclarar que no estoy de acuerdo en usar el término de *chamán*. Para empezar, se trata de un término que puede generar más confusión respecto a los especialistas rituales de San Pedro Jícoras; además, considero que utilizar el término de *chamán* para hablar de San Pedro Jícoras tergiversa su definición, ya que se refiere específicamente al especialista ritual de cierta región; por último, cabe resaltar que mis interlocutores no emplearon este término para referirse a los curanderos; este último, harto extendido entre ellos.

En *Titailpi... Timokotonal. Atar la vida, trozar la muerte*, Alvarado (2004: 259-260) reunió las predicciones que se traslucen detrás de algunos sueños recopilados en tres comunidades indígenas del sur de Durango; entre ellas, San Pedro Jícoras. De los 24 sueños registrados, tres vaticinan una larga vida; uno indica la necesidad de visitar al patrón; dos tienen que ver con la lluvia; uno indica que un alacrán está cerca del soñante; y 17 tienen que ver con la enfermedad, los conflictos y la muerte. Alvarado (2004: 259) escribe que si uno sueña con una camioneta o un viaje en camioneta, se augura

brujería, y que si uno sueña con un avión o un viaje en avioneta, se presagia la enfermedad. Estos dos tipos de sueños me interesan debido a que anteriormente ningún mexicanero poseía un vehículo y las camionetas eran medios de transporte exclusivos de los mestizos (Alvarado 2004: 260).

Ahora bien, mi propósito es mostrar que la experiencia onírica no se reduce a la relación entre las imágenes de los sueños y las predicciones establecidas. De hecho, las imágenes de la alteridad cultural no siempre reflejan augurios nefastos, como suelen suponer aquellas etnografías que contribuyen a la construcción de significados unívocos alrededor de la figura del Otro. Alvarado (2004: 257), por ejemplo, señala que en el sueño, los soldados simbolizan la sanción; Fernando Benítez (1995: 212), por su parte, señala que soñar con soldados augura una enfermedad.

Un ejemplar paradigmático

En 1987, Michael Taussig publicó *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, en el que expone un ejemplo que puede aluzar este capítulo. Taussig trató de lidiar con un caso en el que se había desplegado una especie de "opacidad epistemológica", ya que las relaciones entre los indígenas, los mestizos y los blancos desembocaban en una concepción ambivalente de la alteridad cultural. En la primera parte del libro, titulada "Terror", muestra fragmentos de relatos que forman un entramado ecléctico en torno a la selva y el salvaje, emergido desde el *boom* del caucho (Moszowski 2017: 98). Los relatos, discordantes en sí mismos y entre sí, tejían una imagen contradictoria de la alteridad cultural: por un lado, aparecía el "buen salvaje"; por otro lado, el "salvaje caníbal" (Moszowski 2017: 99). Además, pululaban los rumores que hacían crecer el terror hacia un Otro desconocido, cuya imagen era angustiante e incierta (Moszowski 2017: 99-100). Ahora bien, el meollo del asunto estribaba en que, más allá de la veracidad de los relatos y los rumores, la circulación de estas narraciones tuvo como consecuencia la emergencia de una "cultura del terror que dominaba tanto a los blancos como a los indígenas" (Taussig 1987: 121; traducción de Aäron Moszowski).

La segunda parte del libro, titulada "Curación", resulta ser la otra cara de la "cultura del terror". De hecho, tanto el terror como la curación

se nutren de la imagen contradictoria del Otro (Moszowski 2017: 104). En el caso de la curación, los propios colonos proyectaban un poder sobrehumano en los indígenas, cuyo principal recurso terapéutico era el *yagé*, una planta alucinógena (Moszowski 2017: 101). Ahora bien, en las experiencias de algunos indígenas y mestizos con el *yagé* aparece la "alteridad colonialmente construida" (Taussig 1987: 141, 322-324). Una de ellas es la de Florencio, un indígena ingano, que relató a Taussig una "pinta", una suerte de imagen mental desordenada que suele aparecer después de ingerir *yagé* (Moszowski 2017: 103-104). Florencio le contó que, después de haber sentido la ebriedad del *yagé*, se halló en una ciudad a la que llegaba cantando gente con plumaje de chamanes, vestidos con espejos y adornos de oro (Taussig 1987: 323). De repente emergió un batallón del ejército colombiano que le pareció sublime: su vestimenta de oro era muy superior a cualquier otra (Taussig 1987: 323). El chamán que dirigía la sesión sabía lo que Florencio veía, ya que los chamanes les pasan esas pintas a las personas enfermas para que se curen (Taussig 1987: 323). Otra pinta que me interesa resaltar es la de Manuel, un colono blanco que se refería a los indígenas con desprecio e incredulidad (Taussig 1987: 324). En su pinta, Manuel vio cerdos, tigres y víboras que salían de su propia boca; asimismo, se percató de la presencia de un diablo con cuernos y una cola larga, que resultó ser el chamán mismo (Taussig 1987: 325). Mientras que la pinta se esfumaba y el chamán iba recuperando su forma habitual, Manuel pensaba que se estaba muriendo (Taussig 1987: 325). Para su fortuna, al final de la pinta Manuel pudo ascender hasta donde Dios para alcanzar su redención (Taussig 1987: 326).

Taussig (1987: 327) señala que la imagen del ejército colombiano es decisiva en el caso de Florencio, ya que al ver al ejército dorado con sus armas, vestimenta, música y belleza, el chamán pudo curar. De hecho, según Taussig, el batallón es una imagen de la alteridad proyectada por los indígenas que tiene un poder mágico (Taussig 1987: 327). Por otra parte, la pinta de Manuel da cuenta de que "al someterse al poder curativo del salvaje, los conquistadores buscan redimirse de la civilización que les atormenta tanto a ellos como a los conquistados, sobre los que proyectan su 'antiyo'" (Moszowski 2017: 101). En suma, las dos "pintas", aunque distintas, son complementarias, en tanto que en ellas se manifiesta, a través de la alucinación, una imagen

de la alteridad colonialmente construida que posee propiedades curativas (Taussig 1987: 327).

De forma análoga, sostengo que en San Pedro Jícoras la alteridad cultural se presenta como ambivalente y colonialmente construida. Sin embargo, en este caso, la vía para descubrir dichas propiedades y su relación con la enfermedad no son las pintas, sino los sueños que ocupan un lugar importante en los procesos curativos.

Las personas ordinarias y sus sueños

En algunos grupos domésticos de San Pedro Jícoras, contar los sueños es una práctica recurrente. Sin embargo, hablar de los sueños no era el tema favorito de todos los sanpedreños. Don Ramiro, quien me prestaba una casa en el centro, me preguntó para qué quería saber lo que había soñado la gente, si sólo a los muy viejos y a los curanderos les importaba. Para don Ramiro y su sobrino Maximiliano, los sueños no tienen ninguna relevancia.

—"A nosotros lo que más nos importa son los apoyos", dijo Maximiliano con sinceridad durante una tarde de enero de 2015.

Efectivamente, después de algún tiempo, descubrí que tenían razón: los ancianos y los curanderos eran quienes más se interesaban en los sueños.

Además, me encontré con diferentes maneras de entender la experiencia onírica. Para el mayor de patio actual de la comunidad agraria, los sueños indican lo que se tiene que hacer.

— "Como si estuviéramos platicando, aparece el Dios para que se haga lo que él quiere. Mi saber [de mayor de patio] fue porque a mí me dio la suerte de soñar bien. En la noche, el Dios me dice cómo hacer el costumbre", me aclaró don Enrique.

Por su parte, el curandero don Jesús cree que un "tercer ojo que está en la frente" ve las imágenes de los sueños. A su vez, el curandero don Gumersindo considera que el alma sale del cuerpo a un palmo por encima de la cabeza, desde donde ve el sueño; asimismo, asegura que, en caso de que vaya más allá del palmo, se irá para siempre.

Pero no sólo los curanderos se preocupan por los sueños: don Teófilo y el joven Rubén, por ejemplo, creen que los familiares deberían contarse sus

sueños los unos a los otros, porque a veces la enfermedad de un pariente se anuncia en el sueño de otro.

En octubre de 2015 las autoridades de la comunidad agraria me autorizaron pernoctar en la casa de los americanos, en la que de lunes a viernes también se alojaba un joven. Rubén salía temprano a la escuela: pocas veces estábamos juntos en la casa de los americanos. Si hablábamos, era para organizarnos: quién conservaría la llave de la habitación y a qué hora nos encontraríamos para entrar. Platicábamos muy poco y casi siempre de fútbol. Al principio Rubén era tímido, pero después de varias noches descubrí que sólo podía hablar con fluidez cuando ya no se veía nada, cuando en la oscuridad de la pieza escuchábamos a los ratones roer las tortillas secas. La noche le permitía navegar por el mar de sus pensamientos y yo era el testigo que asentía en silencio. Era como si su voz hiciera fulgurar la lóbrega pieza. Cuando era pequeño soñaba con un demonio, era una persona con el rostro de un viejo, que iba vestido con harapos de mujer y un sombrero de soyate. En sus sueños, el "demonio", como Rubén lo llamaba, trataba de alcanzarlo mientras él corría por el monte. Cuando despertaba, les contaba el sueño a sus padres, pero ellos nunca atisbaron la posibilidad de que alguien les estuviera haciendo brujería. La última vez que soñó con el demonio fue durante la noche en que una de sus sobrinas murió súbitamente. En aquel último encuentro onírico, el demonio por fin lo alcanzó. Rubén cree que él pudo haber muerto, pero como su sobrina era más débil, a ella le afectó la brujería.

Algunos meses después su madre se enfermó: sentía un dolor en el pecho. Rubén cree que a ella le hicieron brujería, porque tenía un poco de dinero y alguien le tenía envidia. Rubén me explicó que los curanderos hacen un conjuro en sus casas y lanzan con un arco el objeto –pueden ser velas encendidas o un trapo– que se incrustará en el cuerpo de sus víctimas. Un buen curandero puede extraer el "daño" del cuerpo del paciente y soñar quién mandó a hechizarlo. Rubén nunca supo cuánto pagó su familia por la curación, ni quién mandó hechizar a su madre. No lo sabe, porque eso no se les platica a los niños ya que en una distracción inocente pueden revelar el precioso secreto frente a cualquiera. Lo que sí sabía Rubén es que el curandero que atendió a su madre era muy bueno. Él mismo vio el trapo que contenía el "daño": envueltas en la tela estaban cinco velas muy desgastadas que el curandero había extraído de la espalda de su madre. Desde aquella ocasión

Rubén no tiene sueños memorables, salvo los paseos aéreos en los que se cree un zopilote.

A don Teófilo de la localidad de Canoas II le sucedió algo similar. En una ocasión, soñó que vagaba a las afueras de Llano Grande, anexo de la comunidad agraria de Santa María de Ocotán. El camino por el que transitaba se pobló de una decena de indígenas armados, que se pararon delante de él, a unos 10 metros de distancia. De súbito el escuadrón perdió su nitidez tras la aparición de una delgada capa de polvo que se interpuso entre don Teófilo y los hombres. En lontananza, vio a una tropa de mestizos que llegaba a caballo: era el ejército mexicano. Los líderes de ambos cuadros se adelantaron y acordaron matarse unos a otros. La escena fue empequeñeciéndose en medio de la balacera y el polvorín hasta que don Teófilo se despertó. Algunos meses después soñó que estaba a la orilla de un arroyo junto a su padre y su hermano. De pronto, don Teófilo se quedó junto a un cachorro que devoraba un racimo de flores enterrado en la playa del arroyo. Cuando iba a recoger al perro, su padre apareció y les ordenó que se marcharan. Así lo hicieron, pero una cerca de vidrio obstruía su camino. Su padre quería estar solo, pero don Teófilo y el perro no podían dejarlo. Aunque unos doctores de Durango dijeron que su padre había muerto de tuberculosis, don Teófilo cree que murió porque su cabeza se dañó "de tanto pensar y no hacer nada". Don Teófilo dice que esos dos sueños le anunciaron que su padre se estaba enfermando "del pensar".

Durante mis tres estancias en campo, platiqué de manera frecuente con el tendero de una miscelánea ubicada a un costado de la casa de los americanos, donde me alojé en dos ocasiones. Se llamaba don Vicente, un hablante de mexicanero de aproximadamente 50 años. Habitualmente me preguntaba qué había soñado: se lo contaba, se reía y decía que los sueños eran "puros cuentos". En cambio, estaba muy interesado en lo que veía en internet y en lo referente a la ciudad: los edificios, los autos o el metro de la capital del país. En abril de 2015, había adquirido para su miscelánea un par de casetas telefónicas y un dispositivo que permitía llevar la señal de internet hasta el centro de la comunidad agraria. Según don Vicente, en el centro había unas diez personas como él que ya no creían en la brujería ni en las enfermedades como el cochiste.

—"El internet nos abrió los ojos", me dijo con tono misterioso.

Sin embargo, me daba la impresión de que su incredulidad hacia los sueños y la brujería reflejaba más una duda incipiente que una idea bien cimentada. En alguna ocasión, cuando le ofrecí compartir mi cigarrillo, me miró y se negó moviendo la cabeza de un lado a otro. Me pidió que no me ofendiera, añadiendo que en las ciudades se pasan la "mala fe" cuando comparten el mismo cigarro. Me dijo que lo había visto en Facebook.

—"Ésa, la mala fe, sí existe. Se andan contagiando las enfermedades por la boca. Así han perdido la vida muchos jóvenes. Nomás por el cigarro", añadió.

La mañana siguiente me preguntó qué había soñado. Dije que no me acordaba. Contrario a todo pronóstico, me contó uno de sus sueños.

—"Iba volando en un avión, jalándole el freno, el *clutch*, el acelerador. Yo creo que los sueños de aviones y de esas cosas son pura maldad. Es lo que me están haciendo para meterme miedo. Imagínese: aquí es chiquito, pero ésos sí pueden pagarse brujos de todos lados", dijo.

—"¿Quiénes?", pregunté.

—"Los meros chingones que andan con el campesino que se hizo rico. ¿Sí sabe quién? El Chapo".

—"¿Y por qué a usted le manda miedo?", pregunté.

—"Pues porque tengo el Facebook. Por ahí entra también".

Algunas semanas después, don Vicente me dijo que estaba preocupado por lo que había soñado. Al ser la primera persona que vende el servicio de internet en la comunidad agraria, temía que alguno de sus familiares se enfermara por la envidia de sus vecinos.

—"¿Qué va a hacer? ¿Va a ir con un curandero?", le pregunté.

—"No, yo creo que mejor voy a ver a la Mamá de Dios a México. Así voy a estar bien amarrado allá arriba", dijo don Vicente.

El cuaderno de un experto

Aunque don Vicente cree que su sueño en un avión quiere decir que sus vecinos le tienen envidia o que los brujos de El Chapo le envían "miedo" a través del Facebook, don Jesús me dijo que descifrar un sueño de forma correcta no es una tarea sencilla y que sólo los mejores curanderos saben lo que indica.

Según él, el destino mismo es el que prueba si el curandero es bueno. Se trata de un don que se fortalece con la experiencia y su proceder es todo menos trazar correspondencias unívocas o, en sus propias palabras, todo menos "irse con la finta". Quienes no saben descifrar sus sueños confunden fácilmente al mensajero con quien provoca el acto. Aquéllos creen que soñar con un conocido equivale a que les está haciendo brujería. Empero, no es así de fácil.

Es comprensible que después de más de 15 encuentros don Jesús se cansara de mí y yo de él. Parecía como si me respondiera lo que yo quería escuchar, todos sus comentarios estaban encauzados por los senderos de la muerte y las desgracias. Al cabo de algún tiempo, sabía que ambos estábamos fatigados de vernos. Empero, seguí visitándolo. A veces sus opiniones acerca de algún sueño parecían arbitrariedades propias del aburrimiento. Cierto día estábamos sentados en su solar sin decirnos mucho y le pregunté qué había soñado la noche anterior. En ese momento sus hijos estaban jugando con una pelota en el carretón. Los miró en silencio, tomó aliento y me contó con tedio que había soñado que sus hijos y él estaban en el carretón cuando de pronto apareció un arriero con un toro enorme. A su hijo se le cayó un juguete cerca del animal y el niño dudaba inclinarse a tomar el objeto. El animal hizo el intento de morderlo, pero el arriero le dijo que no temiera, que levantara su juguete. El hijo de don Jesús lo tomó y el toro no hizo nada.

—"¿Qué piensa de ese sueño?", le pregunté.

—"Que el toro no va a tirar a mi hijo", dijo aburrido.

—"¿Cuál toro?".

—"No sé. O, a lo mejor, que el diablo no lo va a tentar".

—"¿Cómo que el diablo? ¿No será otra cosa?", volví a preguntar neciamente.

Don Jesús me miró fatigado y me preguntó si me había gustado un pan que me había regalado el día anterior. Descubrí que estaba cansado de mí, pero insistí.

—"¿Y cómo iba vestido el arriero? ¿De mestizo o de manta?", pregunté una vez más.

—"¡Juana!", gritó.

La hija de don Jesús se levantó del carretón y entró al cuarto de sus padres, que se podía ver desde el solar. Del morral donde guardaban sus

"útiles" y sus libros sacó un cuaderno viejo y se lo dio a su padre, quien, sacudiéndolo como si buscara algo entre las hojas, lo puso en mis manos.

—"Mire, aquí están", dijo sin ocultar su irritación.

Para llevar un control casi religioso y descifrarlos mejor, don Jesús ha estado escribiendo sus sueños desde 2011 en un cuaderno de hojas amarillas. A veces hay uno o dos meses de diferencia entre unos y otros, pues sólo ha estado registrando los que considera muy importantes. Su escritura es difícil de descifrar, a veces cambia algunas palabras por otras; otras veces hay un dibujo que ilustra los elementos más importantes del sueño. Don Jesús aceptó que su registro no es una herramienta tradicional para la interpretación de los sueños, pero reconoció que le ayuda a saber en qué fecha tuvo algún sueño y comprender por qué sucedieron algunos fenómenos. En algunas ocasiones, ha tenido que relacionar un sueño con otro para captar el mensaje oculto detrás de las imágenes. Simplificando, su interpretación opera de la siguiente manera. Aunque piensa que los sueños anteceden a las desgracias, cree que un sueño no cobra importancia hasta después de cierto acontecimiento. Según él, los sueños ayudan a comprender los fenómenos de forma retrospectiva: rara vez son una forma de adivinación. Por ejemplo, si un pariente se enferma, entonces uno recuerda que meses antes soñó con una casa que se estaba quemando. No opera de forma inversa: uno no va a estar esperando que un pariente muera si tiene tal o cual sueño. Empero, en ocasiones muy importantes un buen curandero puede augurar la proximidad del mal.

Cuando vi el registro de sus sueños, me alegré muchísimo. Él lo notó y se espabiló ligeramente. El 26 de marzo de 2012, por ejemplo, don Jesús escribió que desde el cerro donde se mete el sol aparecía un helicóptero. Cuando estaba cerca de su solar, vio las siluetas de dos personas que sacaron sus brazos del vehículo para dispararles con armas de fuego a él y a su familia. Al guarecerse en su casa, don Jesús vio a un perro impertérrito que caminaba entre las balas.

Respecto a este sueño, escribió que el helicóptero indica que el diablo estaba cerca y que el perro representaba a un poblanito [tepehuán del sur] que no le temía a los balazos. Cuando le pregunté por qué muchas personas creían que soñar con avionetas o helicópteros era un mal augurio, contestó que seguramente porque los helicópteros rocían químicos en el monte.

—"Ese sueño fue de cuando la guerra. ¿Sí sabes cuál?", me preguntó.

En los años 2014 y 2015 la opinión de que la sierra estaba en paz era harto extendida. Los habitantes de las comunidades agrarias del sur de Durango con quienes pude platicar coincidían en que eran tiempos relativamente pacíficos en comparación con los años anteriores. Cuando conversábamos de la violencia en la sierra y el país, generalmente decían que 2012 había sido un año en el que "el mal había pegado muy fuerte". Según el joven Saúl, habitante de la ranchería Huazamotita, "el mal pegó fuerte porque a todos les andaba [*sic*] del sarampión y tenían a los malditos encima". Saúl y uno de sus hermanos se enfermaron y tuvieron que ir a pie hasta Los Duraznos, una ranchería donde su familia se refugió a raíz de los embates de los llamados "malditos". Varios eventos desafortunados sucedieron aquel año en San Pedro Jícoras: el acoso de los grupos armados, el atraso en los pagos del programa Oportunidades, un brote de sarampión y la balacera de abril.

A principios de 2012, cuando varios niños se enfermaron de sarampión, don Jesús atisbó que "el diablo andaba cerca". Me dijo que, después de atender algunos casos y reflexionar sobre la situación, revisó su registro de sueños y comprendió que algo malo ocurriría. En uno de sus sueños, registrado en febrero de 2012, soñó con un ejército vestido con trajes anaranjados muy elegantes. Era el ejército alemán. Eran muy blancos y hablaban un idioma muy extraño, escribió. Algunos días después, soñó con algunos soldados mexicanos que llevaban trajes grisáceos, mochilas, perros y metralletas. Fue un sueño prolijo y atropellado en el que el comandante del escuadrón les ordenaba andar aprisa. Trastabillaban con las piedras y daban la impresión de no saber muy bien a dónde ir. De pronto los militares aparecían afuera de la casa de don Jesús; luego se fueron a Llano Grande, que se encuentra a varios km de San Pedro Jícoras. Andaban buscando algo con ayuda de los perros: rascaban agujeros, caminaban precipitadamente y se escondían de algún enemigo debajo de las guácimas y los matorrales.

Don Jesús dijo que, allende la loma por donde se mete el sol, los poblanos se enfrentaron a unos malditos durante la noche del 9 de abril de 2012. Aun cuando ambos bandos tiraron a matar, nadie murió en el enfrentamiento. Durante aquellos días la gente estaba muy temerosa. Sólo iban al centro en las mañanas; al mediodía corrían a sus ranchos, ocultándose entre los árboles o en las barrancas.

En enero del año 2015, una decena de hombres que habían participado en la balacera de abril me narraron los acontecimientos. Algunas personas de las comunidades agrarias de Santa María de Ocotán y San Pedro Jícoras se enteraron por medio de sus radios de que unos malditos, conocidos por acosar a las localidades cercanas, estaban atacando a los pobladores de Yerbaniz. Al principio los malditos estaban implicados en el narcotráfico, pero después de algunos años se convirtieron en delincuentes que se dedicaban a hurtar ganado y raptar y violar personas. En las palabras de uno de los hombres, "los malditos se habían trepado a las barbas del campesino que se hizo rico", haciendo alusión a un famoso narcotraficante. Según mis interlocutores, en el mes de abril, alrededor de 30 sanpedreños se coordinaron con sus vecinos tepehuanes y salieron a la sierra en busca de los malditos. Los hombres de las localidades cercanas llegaban desde varios puntos: los de Santa María de Ocotán y San Pedro Jícoras, desde el sureste; los de Yerbaniz, desde el norte. Orientados por el sonido de las balas, los sanpedreños persiguieron a los sicarios hasta que dieron con ellos en una región cerca de Yerbaniz. La balacera duró dos días y una noche.

En aquella ocasión, la decena de hombres y yo estábamos en el panteón del centro de la comunidad agraria. Cavábamos un agujero que don Juan usaba como trinchera para imitar a un maldito que esquivaba las balas.

—"Yo también me metí en un hoyo. Nomás oía los pasitos que daban", dijo otro de ellos mientras los demás nos reíamos de don Juan.

El agua escaseaba, el sol caía a plomo y los sicarios estaban muy disminuidos. Cuando estaban a punto de emboscarlos, un helicóptero apareció y se los llevó. El terror se agudizó durante los siguientes meses.

Desde abril hasta julio de 2012, el centro político-religioso permaneció vacío. Quienes tenían alguna casa cerca del río prefirieron esconderse en sus rancherías; los demás optaron por no salir de sus casas. Ocultos en la inmensidad de la sierra, esperaban a que volviera la paz. Las pocas misceláneas sólo abrían en las mañanas y los productos básicos escaseaban, porque los dueños de las tiendas no se arriesgaban a ir por mercancía a la ciudad. Aunado a lo anterior, el surtidor de la tienda de Diconsa y los pagadores del programa Oportunidades –ahora Prospera– dejaron de ir a la comunidad agraria, porque los caminos que conducen a San Pedro Jícoras estaban tomados por bandas de narcotraficantes.

Según don Lucio, tras una larga ausencia, los pagadores de Oportunidades volvieron a la comunidad agraria en el mes de septiembre de 2012. Cuando las familias se enteraron de que los pagadores visitarían el centro político-religioso, bajaron enardecidas desde los anexos y las rancherías a reclamar el adeudo de varios meses. Ya que los pagadores sólo traían menos de la mitad del dinero, algunas familias bloquearon la única salida del centro. Con palos, piedras y lazos, amenazaron con linchar a los pagadores y los judiciales que los acompañaban. Ellos les hablaron de procedimientos burocráticos y los sanpedreños comprendieron que los pagadores no eran responsables de la falta de pago. El furor languideció y los dejaron salir. Un par de meses después, los pagadores regresaron a saldar toda la deuda.

—"Para entonces, el mal ya había entrado enterito", dijo don Lucio.

A finales de 2012, el líder de la banda de malditos fue a pedir una tregua con los sanpedreños, argumentando que los rebeldes ya no formaban parte de sus filas. Según don Lucio, se trató de una guerra de cárteles. Por un lado, estaban "los de Zacatecas" y, por el otro, "los de Sinaloa". No obstante, la paz no se restableció de inmediato. Según don Joaquín, don Lucio y don Jesús, un año después de la balacera celebraron en la comunidad agraria un mitote de siete días para que el demonio se fuera de la sierra.

Don Jesús dijo que el mitote está muy bien documentado por los investigadores que estudian las tradiciones de la gente, ya que su eficacia es admirada e inexorable. Él cree que actualmente la sierra no es tan peligrosa gracias a aquel mitote de siete días. Sin embargo, don Jesús no se cercioró de la derrota del diablo hasta el mes de junio de 2013. El 9 de junio escribió en su cuaderno de sueños que, estando en su domicilio, aparecieron decenas de militares detrás de la loma por donde sale el sol. Amedrentado, se apersonó ante el comandante. Durante ese estado que oscila entre el sueño y la vigilia, la presencia del militar lo hizo sospechar de más desgracias. Empero, el comandante le dijo que lo protegería y que ya no habría más guerra con los malditos. Don Jesús vio partir a los militares. Cuando volteó a su casa, en el solar estaba una mujer mestiza, con quien se enfrentó a balazos. "No me acuerdo si le gané o me ganó", escribió al final de las cinco líneas en las que relató su sueño. Según él, el demonio, que se había instalado en los malditos y los poblanitos, había sido ahuyentado por Dios, quien en su sueño había tomado la forma del ejército mexicano. La mujer mestiza representaba a los

malditos, que habían sido derrotados por el ejército. Con el mitote de siete días, celebrado un año después de la balacera, habían derrotado al demonio, me explicó don Jesús.

En otro sueño, que no había registrado en su cuaderno, visitó la capital del país. Estaba muy contento de andar por sus calles.

—"Yo ya sabía andar. Caminaba en las mismas calles que cuando fui al Congreso, allá por el 1994", me explicó.

Más que cualquier otro lugar, don Jesús recordaba la librería Catedral, en donde alguna vez, durante un Congreso de Pueblos Indígenas, le informaron que los detectores de metales estaban a la venta por ahí cerca. En el sueño, la gente era muy amable y don Jesús no podía ocultar el júbilo de llevar muchas bolsas de mercancía. Don Jesús cree que andar en la capital del país augura que los caminos están a salvo y que el poder del demonio languideció.

En San Pedro Jícoras es muy extendida la idea de que soñar con el ejército o con avionetas y camionetas augura la enfermedad o la muerte. Sin embargo, la alteridad cultural que se presenta en la experiencia onírica no siempre tiene fines nefastos. Al igual que en los casos relatados por Taussig (1987), en el contexto de la violencia y el narcotráfico las imágenes de la alteridad cultural se hacen cada vez más inciertas. Es decir, en determinadas circunstancias, las imágenes de los militares ya no vaticinan el peligro. No es extraño que la incertidumbre en torno a la pregunta de quién es el Otro transfigure los augurios de las imágenes oníricas. En el caso del sueño de don Jesús, la alteridad cultural encarnada por los militares no sólo atrajo el mal, sino también participó en el restablecimiento del orden.

CONCLUSIONES

El punto de partida de esta tesis fue lo que Esteban Krotz (2002: 53) denominó la pregunta antropológica: una sensación producida tras el encuentro de personas que aparecen como Otros totalmente extraños, misma que a la postre derivó en la reformulación de la pregunta de "quién es el Otro" como la de "quién es el Otro de mi Otro". ¿Basta decir que somos Otros porque pensamos en idiomas diferentes? ¿O que nos distinguimos porque entre aquéllos las categorías de "propiedad privada", "religión" y "enfermedad" no significan lo mismo que entre nosotros? Depende. Por una parte, la alteridad cultural es cuantificable, por ejemplo, como "población indígena". Sin embargo, cualitativamente hablando, la alteridad cultural no se reduce a lo que miden los indicadores más conocidos como la lengua, la autoadscripción o el tipo de propiedad, sino que afecta las nociones que se tienen de lo propio y de lo ajeno.

Dada la ambigüedad de la categoría de "alteridad", consideré necesario retomar a Witold Jacorzynski (2008: 402-412) para contrastar tres nociones wittgensteinianas de alteridad. Simplificando, la "alteridad prójima" deriva de la pregunta de si el Otro pertenece a nuestra especie o si se trata de un autómata. No obstante, es posible descartar este tipo de alteridad al constatar que el Otro comparte una historia natural con nosotros –anda, come, bebe, charla y ordena– y tomando una actitud "hacia un alma", es decir, reconociendo que tiene "la posibilidad de mi propio ser en su existencia humana" (Jacorzynski 2008: 409). Por otra parte, la "alteridad formal" consiste en creer que la conducta del Otro no posee ningún tipo de regularidad. Según esta lectura, la regularidad es la condición necesaria para la formación de una sociedad; sin embargo, el encuentro con el Otro formal produce tal grado de extrañamiento que las reglas de su forma de vida parecen ser inexistentes. Por último, se

encuentra la "alteridad cultural", que nunca deja de aparecer como un enigma para nosotros pese a que sus reglas nos son manifiestas. Sirva lo anterior para aclarar que fue esta última la definición de alteridad que consideré adecuada para el caso de San Pedro Jícoras. En lugar de emplear los indicadores más conocidos de la alteridad cultural, opté por basarme en los criterios de "regularidad" y "no regularidad" de Ludwig Wittgenstein.

De una u otra forma, la alteridad cultural siempre ha estado presente en la antropología, ya sea mirándola de soslayo o haciéndola su principal interés. Sin embargo, en las etnografías ha prevalecido la tendencia a describir al Otro en términos negativos. Basta mirar, por ejemplo, los albores de la antropología o el nacionalismo mexicano, en donde el Otro –el "salvaje" o el "indio"– encarnaban los elementos indeseables desde la perspectiva de una forma de vida orientada por la uniformidad cultural y el modo de producción capitalista. Antes de condenar todo ello, rescato lo siguiente: recuperar la imagen de lo Otro permite mostrar la posición de lo Mismo.

No obstante, en su esfuerzo por redimir aquella vejada imagen del Otro, cierta antropología de finales del siglo XX exaltó la forma de vida indígena y calificó a su propia otredad cultural –es decir, "nosotros"– como un peligro para los valores supremos de la "comunidad". Dentro de este marco, las etnografías de las llamadas "comunidades indígenas" suelen reproducir la idea de que su Otro, el mestizo o el extranjero aparece como un peligro dentro del cuerpo discursivo nativo. Ahora bien, la presente investigación tuvo como principal empresa la de desmentir etnográficamente dicha tendencia visceral y maniquea. No obstante, para evitar confusiones innecesarias, merece repetir aquí que mi intención no fue contrariar a los antropólogos que han denunciado los procesos de despojo ligados al capitalismo; mucho menos he intentado poner en tela de juicio la veracidad de sus etnografías, al contrario, mi intención radicó en subrayar que el estudio de la alteridad cultural siempre ha estado encauzado por intereses políticos.

La vía más atractiva para aproximarme a las imágenes proyectadas sobre el Otro cultural resultó ser la de las narraciones en torno a la enfermedad, generalmente atravesadas por la experiencia onírica. A grandes rasgos, por enfermedad no me referí a una "cosa-en-sí" o a algo al margen de los sujetos implicados, sino a un proceso intersubjetivo relacionado de una u otra forma con la alteridad cultural. Respecto a la forma en que empleé las

narraciones en torno a la enfermedad, se abrió un debate que quedó subexpuesto en el cuerpo central del estudio. Efectivamente, en ciertas investigaciones sobre los sanpedreños se trasluce la idea de que existe una cultura homogénea y sin contradicciones. En el terreno de la salud, dicha idea se manifiesta a través de un discurso canónico de los procesos terapéuticos que busca establecer correspondencias entre una imagen onírica y un solo significado. Sin embargo, las narraciones contradictorias de los propios sanpedreños refutan dicha idea y, al distanciarse de ella, ponen al descubierto su carácter regulador y, a veces, ficticio. Considero que etnografiar las experiencias individuales y contradictorias permite mostrar que la supuesta armonía de los grupos es el efecto de una narrativa etnográfica que prima un discurso canónico y que se resiste a dar cuenta de los antagonismos de los grupos humanos. Al respecto, Zenia Yébenes (2014: 279-280) escribe que la identificación de un grupo con *algo* se da de forma diferente para cada miembro. Sin embargo, ese *algo* –entiéndase como la enfermedad, el costumbre o la relación con el Otro– permite, por un lado, la experiencia singular, idiosincrática y subjetiva y, por el otro, la comunicación entre los miembros del grupo, quienes suelen creer que los demás se relacionan con ese *algo* más o menos de la misma forma. Por esta razón, el grupo parece ser más armónico, coherente y homogéneo de lo que en realidad es.

La relevancia de la alteridad cultural en las enfermedades de los habitantes de la comunidad agraria de San Pedro Jícoras, Durango, que forma parte de lo que algunos denominan el Gran Nayar y en donde en la actualidad habitan hablantes de mexicanero y, en menor medida, de tepehuán del sur y cora, estriba en que existen ciertas enfermedades exclusivas de los indígenas, propias de una forma de vida pautada por el costumbre. Aun cuando las ideas en torno a una enfermedad distan de ser uniformes, hay ciertas constantes, como la importancia del mitote para la prevención de enfermedades. En el cuarto capítulo, presenté tres tipos de enfermedades: el cochiste, una enfermedad atraída por los niños que es capaz de afectar a todo un grupo doméstico y que es considerada como ineludible para los indígenas; y dos enfermedades derivadas de la remoción de "pactos" establecidos con un "dueño" y con el diablo. Simplificando, a través de estos casos se mostró la fisonomía de las llamadas enfermedades endémicas. Como apunté, la teoría de la enfermedad más extendida entre los sanpedreños establece una especie

de determinismo cultural que libra a los foráneos de padecer este tipo de enfermedades. De hecho, a lo largo del cuarto capítulo no sólo se corroboró la importancia de "el costumbre" para la salud de los sanpedreños, sino también se perfiló una idea general en torno a la relación entre la enfermedad y la alteridad cultural.

Debido a que las enfermedades exclusivas de los sanpedreños suelen ser el resultado del mal comportamiento, la medicina sanpedreña arroja una imagen de lo que los curanderos, los pacientes y los familiares consideran como lo correcto. De esta manera, las interpretaciones son capaces de desvelar las relaciones indeseables desde la perspectiva de la salud: por ejemplo, los pactos con los "dueños", con el diablo o con soldados, narcotraficantes o extranjeros. En efecto, en el quinto capítulo puse de manifiesto que sí prevalece cierto maniqueísmo alrededor de la imagen de la alteridad cultural. Efectivamente, a través del caso de los "americanos" no sólo se confirmó que la imagen del Otro cultural es considerada nociva, sino que su capacidad de enfermar proviene de la interpretación onírica de ciertos expertos. Admito que este caso problematizó la hipótesis central; sin embargo, haberlo ocultado habría alimentado el maniqueísmo en torno a la imagen del Otro cultural desde una posición contraria, es decir, negando la ambivalencia de esta imagen.

Sin embargo, en el sexto capítulo mostré la pluralidad de significados en torno a dicha imagen. Entre los recursos terapéuticos que arrojaron los resultados más interesantes, se encuentran la experiencia onírica y el "libro esotérico". Partí del hecho de que hay imágenes oníricas que anuncian la enfermedad, por ejemplo: las imágenes de los soldados, mestizos y extranjeros. Empero, a través de la etnografía de algunas experiencias oníricas fue posible corroborar que el papel del Otro cultural en los procesos terapéuticos es inestable y contextual: mi etnografía de la experiencia onírica reveló la ambivalencia de la imagen del Otro en los procesos terapéuticos. Quedó claro que en el seno del conocimiento de los curanderos aparecen elementos exógenos a lo tradicional. Por ejemplo, el libro esotérico, significante que agrupa los libros escritos por un tipo de alteridad cultural, aparece como un elemento ambiguo, cuya utilidad varía de persona a persona y que, por ende, arroja imágenes contradictorias sobre la salud y la alteridad cultural. A través de este último caso mostré que los procesos terapéuticos de los sanpedreños

no son un conjunto de prácticas inmutables en donde la imagen del Otro siempre indica la desventura. Para decirlo en pocas palabras, se puso en entredicho la tesis de que los procesos terapéuticos consisten en la aplicación de preceptos antiquísimos e insensibles al contexto actual, trastocado por la relación con el Otro cultural.

La hipótesis central de esta investigación consistió en que el Otro cultural del sanpedreño es potencialmente una fuente de curación ligada a la intersubjetividad debido a que la curación abarca al curandero, el paciente y los familiares y, además, tiene como fundamento las relaciones con los mestizos, los extranjeros y otros indígenas. Además de refutar etnográficamente la idea de que la alteridad cultural es siempre perjudicial, me apoyé en la propuesta de Zenia Yébenes (2014) para sostener que detrás de las imágenes maniqueas del Otro se trasluce el olvido de la crisis en el proceso de fijación del significado. Afirmar que la imagen del Otro del Otro es una señal indefectible de una enfermedad venidera no sólo equivale a negar la inagotable pluralidad de significados contenidos en un significante, sino también a suprimir las interpretaciones de los sujetos involucrados en los procesos terapéuticos. Asimismo, excluir la posibilidad de que la imagen del Otro sea capaz de enfermar y curar refleja un error teórico relacionado con el olvido de la "crisis de [la] significación" (Yébenes 2014) y el visceralismo hacia el Otro del Otro. Por ello, presentar significados unívocos sobre los extranjeros y los mestizos constituye una respuesta demasiado apresurada a la pregunta de quién es el Otro del Otro.

Ahora bien, considero que los objetivos propuestos fueron cumplidos casi en su totalidad. Para empezar, pude corroborar que la imagen del Otro cultural tiene un papel central en el seno de los procesos terapéuticos y mostrar que la visión de cada persona en torno a éste trastoca el significado que se le atribuye; por otra parte, etnografiar los recursos terapéuticos en general y las experiencias oníricas en particular no sólo permitió mostrar la ambivalencia de la imagen de la otredad, sino repensar los indicadores tradicionales que se suelen utilizar para circunscribir la alteridad cultural.

Respecto a las deficiencias de esta investigación, se pueden agrupar en teóricas y etnográficas. Tratándose de un trabajo de antropología social, salta a la vista mi preferencia por la teoría filosófica para abordar la alteridad en general y la alteridad cultural en particular. Empero, no sólo ignoré la teoría

antropológica, sino también me limité a una revisión de segunda mano de la filosofía wittgensteiniana. Lo deseable habría sido una revisión más profunda que involucrara a otros autores que tratan el tema de la alteridad. Asimismo, si pudiera calificarla, diría que se trata de una investigación "temerosa", que descansa sobre el supuesto "tibio" de que el Otro del Otro no es tan benévolo como lo dibujaron la llamada antropología clásica y el indigenismo, ni tan nefasto como suponía el llamado etnopopulismo. Efectivamente, debido a que todo argumento maniqueo es medianamente sencillo de refutar, matizar la imagen del Otro del Otro mediante la etnografía es una empresa un tanto oportunista. Además, el sustento teórico del trabajo, que gira en torno a lo que Yébenes (2014) llama la "crisis de [la] significación", parece obvio desde el tema de la interpretación de los sujetos: en términos generales, cabe preguntarse si existe algún aspecto en la vida del ser humano en donde no haya una crisis de significación. En lo que se refiere a las deficiencias etnográficas del trabajo, cabe preguntarse si mi retórica pretendidamente situada y subjetiva fue suficiente para mostrar la metodología que emplee en campo o si se trata de una retórica pretenciosa y prolija, cómplice de mis artimañas. Evidentemente, esto concierne tanto a las reconstrucciones de los diálogos con mis interlocutores como a las elucubraciones en torno al "libro esotérico".

Como quiera que sea, considero que la puesta en tela de juicio de las propuestas etnográficas maniqueas invita a reflexionar en los siguientes aspectos: para empezar, los discursos y las acciones políticas relacionadas con la alteridad cultural; por otra parte, la forma en que los antropólogos lidian con las particularidades y las generalizaciones; y, por último, las políticas culturales en sentido amplio. Respecto a estas últimas, no sólo me refiero al ejercicio de replantearse si vale la pena reflexionar acerca del Otro del Otro, sino también al ejercicio de cuestionar lo que se suele dar por sentado respecto al Otro y las palabras que se utilizan para hablar de él. Sin duda, el maniqueísmo que se refleja en el estudio de la alteridad es un tema que requiere ser abordado con mayor profundidad en otras investigaciones y en casi cualquier escenario que implique relacionarse con el Otro.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1955, *Programas de salud en la situación intercultural*, México: Instituto Indigenista Interamericano, 191 pp.

Alejos García, José, 2010, *Adivinos del agua. Los itzaes en los discursos de identidad en Petén Central*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 331 pp.

Alvarado, Neyra, 1994, "Los mexicaneros de Durango" en Gabriela Robledo (coord.), *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México: Región Occidental*, México: Instituto Nacional Indigenista.

_____, 1996, *Oralidad y ritual. "El dar parte" en el xuravet de San Pedro Jícoras, Durango*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 206 pp.

_____, 1998, "Los mexicaneros en el norte de México: Una aproximación interdisciplinaria". Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

_____, 2004, *Titailpi… Timokotonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 349 pp.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas, 2013, "Introducción. Los sueños y los días: Chamanismo y nahualismo en el México actual" en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. 1, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Basauri, Carlos, 1990, *La población indígena de México*, México: Secretaría de Educación Pública, 3 vols.

Benítez, Fernando, 1995, *Los indios de México*, vol. 5, México: Era.

Bonfil, Guillermo, 1981, *Utopía y revolución*, México: Nueva Imagen, 439 pp.

Botz-Bornstein, Thorsten, 2003, "The Dream of Language: Wittgenstein's Concept of Dreams in the Context of Style and Lebensform", *Philosophical Forum* 34 (1): 73-89.

Bourke, John, 1993, *The Medicine Men of the Apache*, Nueva York: Dover, 124 pp.

Bunzel, Ruth, 1940, "The Role of Alcoholism in Two Central American Cultures", *Psychiatry* 3 (3): 361-387.

Clifford, James, 1999, *Itinerarios transculturales*, Barcelona: Gedisa, 493 pp.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2005, "Indicadores sociodemográficos de la población total y la población indígena por municipio", México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Documento electrónico, www.cdi.gob.mx/cedulas/2005/DURA/10014-05.pdf (consultado el 4 de febrero de 2017).

Crapanzano, Vincent, 1992, *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire: On the Epistemology of Interpretation*, Cambridge: Harvard University Press, 400 pp.

Cuevas, Bertha y José Reyes, 1994, *Una introducción a la vida social y cultural de los mexicaneros y tepehuanes de San Pedro Jícora, municipio del Mezquital, Durango*, México: Instituto Nacional Indigenista, 169 pp.

De la Cerda, Roberto, 1943, "Los tepehuanes", *Revista Mexicana de Sociología* 5: 541-567.

Devereux, Georges, 1973, *Ensayos sobre etnopsiquiatría general*, Barcelona: Seix Barral, 399 pp.

Escalante, Yuri, 1994a, "Los tepehuanes del sur" en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México: Región occidental*, México: Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social.

_____, 1994b, *Etnografías jurídicas de rarámuris y tepehuanos del sur*, México: Instituto Nacional Indigenista, 82 pp.

Evans-Pritchard, E. E., 1976, *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona: Anagrama, 496 pp.

Foucault, Michel, 1986, "Dream, Imagination, and Existence: An Introduction to Ludwig Binswanger's 'Dream and Existence'" en Keith Hoeller (ed.), *Dream and Existence*, Nueva Jersey: Humanities Press.

Frazer, James, 1965, "Magia y religión" en Ernesto de Martino (ed.), *Magia y civilización*, Buenos Aires: Ateneo.

Gamiño, Juan, José Moctezuma, Grissel Soto, María Ambriz y Joaquín Páez, 1991, "La Semana Santa de los tepehuanos del sur", *Revista Cuicuilco* 25: 89-104.

Gámiz, Everardo, 1948, *Monografía de la nación tepehuana que habita en la región del sur del estado de Durango*, México: Gámiz, 149 pp.

Geertz, Clifford, 1996, *Tras los hechos: Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Barcelona: Paidós, 190 pp.

Gómez, Jorge, 1981, "El chamanismo tepehuano. Economía e ideología en una comunidad indígena de la Sierra Madre Occidental". Tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Guber, Rosana, 2013, *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*, Buenos Aires: Biblos, 335 pp.

Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (Inafed), 2010, "Enciclopedia de los municipios de México: Estado de Durango", México: Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal. Documento electrónico, www.inafed.gob.mx/work (consultado el 4 de febrero de 2017).

Jacorzynski, Witold, 2004, *Crepúsculo de los ídolos en la antropología social: Más allá de Malinowski y los posmodernistas*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa, 220 pp.

_____, 2008, *En la cueva de la locura. Aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 582 pp.

Krotz, Esteban, 2002, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México: Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica, 495 pp.

Kuper, Adam, 1988, *The Invention of Primitive Society*, Londres: Routledge, 264 pp.

Lévi-Strauss, Claude, 1971, "Introducción a la obra de Marcel Mauss" en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos.

Lumholtz, Carl, 1987, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, 2 t., México: Nacional.

Malinowski, Bronislaw, 1982, *Magia, ciencia, religión*, Barcelona: Ariel, 335 pp.

Martínez, Ángel, 2011, *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*, Barcelona: Anthropos, 208 pp.

Marx, Karl, 2012, *El Capital I: Crítica de la economía política*, México: Fondo de Cultura Económica, 849 pp.

Mason, John, 1948, "The Tepehuan and the Other Aborigines of the Mexican Sierra Madre Occidental", *América Indígena* 8 (4): 288-300.

Matthews, Washington, 1888, "The Prayer of a Navajo Shaman", *American Anthropologist* 1 (2): 139-192.

Medina, Andrés, 1987, "El etnopopulismo y la cuestión nacional en México: El espacio político de los grupos étnicos", *Anales de Antropología* 24 (1): 171-198.

_____, 1988, "La cuestión étnica y el indigenismo" en Carlos García Mora y Martín Villalobos Salgado (coords.), *La antropología en México 4: Panorama histórico. Las cuestiones medulares (Etnología y antropología social)*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Menéndez, Eduardo, 1981, *Poder, estratificación y salud: Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 590 pp.

Mishler, Elliot, 1981, "Viewpoint: Critical Perspectives on the Biomedical Model" en Elliot Mishler (ed.), *Social Contexts of Health, Illness and Patient Care*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mittermaier, Amira, 2011, *Dreams That Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*, Berkeley: University California Press, 328 pp.

Moszowski, Aäron, 2007, "Antropología política y metaciencia: Análisis de un caso de impartición de justicia en San Pedro Jícoras, Mezquital, Durango". Tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

_____, 2017, *El diablo y Michael Taussig: La arquitectura filosófica de la antropología contemporánea*, México: Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 307 pp.

Neurath, Johannes, 2002, *Las fiestas de la Casa Grande: Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, 379 pp.

Noyola, Jaime, 1987, "La visión integral de la sociedad nacional (1920-1934)" en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México 2: Panorama histórico. Los hechos y los dichos (1880-1986)*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Paul, Benjamin, 1955, *Health, Culture, and Community: Case Studies of Public Health Reactions to Health Programs*, Nueva York: Russell Sage Foundation, 503 pp.

Perrin, Michel, 1990, *Antropología y experiencias del sueño*, Quito: Abya-Yala/Movimiento Laico para América Latina, 302 pp.

Pitarch, Pedro, 1996, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, México: Fondo de Cultura Económica, 274 pp.

Preuss, Konrad, 1982, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, México: Instituto Nacional Indigenista, 621 pp.

Reagan, Albert, 1922, "Medicine Songs of George Farmer", *American Anthropologist* 24 (3): 332-369.

Redfield, Robert, 1941, *The Folk Culture of Yucatan*, Nueva York: Free Press, 416 pp.

Reyes, Antonio, 2006, *Los que están benditos: El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán, Durango*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto de Cultura del Estado de Durango, 246 pp.

_____, 2007, *Formas de gobierno y autoridades indígenas: El caso de los tepehuanos del sur de Durango*, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 100 pp.

_____, 2009, "Aprendiendo a soñar: El papel de los sueños como motores en la reflexividad entre los tepehuanes del sur de Durango, México", *Indiana* 26: 47-59.

_____, 2013, "Soñar para curar: Las imágenes oníricas del chamanismo tepehuán" en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Los sueños y los días: Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. 1, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Riley, Carroll, 1990, "Los tepehuanes del sur y los tepecanos" en Thomas Hinton (ed.), *Coras, huicholes y tepehuanes*, México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista.

Rivers, William, 1924, *Medicine, Magic, and Religion*, Londres: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co, 146 pp.

Robledo, Gabriela, 1981 *Los tepehuanes de Durango y Nayarit*, México: Instituto Nacional Indigenista, 8 pp.

Rodríguez, Catalina, 1987, "La interpretación nacional (1821-1954)" en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México 1: Panorama histórico. Los hechos y los dichos (1521-1880)*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Salazar, María, 2007, "Migración y jornaleros agrícolas en San Pedro Jícoras, Durango". Tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Secretaría Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (Sedatu), 2014, "Ley Agraria y glosario de términos jurídico-agrarios". México: Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano. Documento electrónico, www.pa.gob.mx/pa/conoce/ (consultado el 4 de febrero de 2017).

Seligman, Charles, 1924, "Anthropology and Psychology: Presidential Address", *Journal of the Royal Anthropology Institute* 54: 13-46.

Taussig, Michael, 1987, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago: University of Chicago Press, 517 pp.

_____, 1993, *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, México: Nueva Imagen, 305 pp.

_____, 1995, *Un gigante en convulsiones: El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Barcelona: Gedisa, 259 pp.

Tedlock, Barbara, 1992, "Dreaming and Dream Research" en Barbara Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Nuevo México: School of American Research Press.

Torres, José, 2000, *El hostigamiento a "el costumbre" huichol*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 337 pp.

Turner, Terence, 1986, "Production, Exploitation and Social Consciousness in the 'Peripheral Situation'". Reseña de *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru* de Jacques M. Chevalier; y *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig, *Social Analysis* 19: 91-115.

Tylor, Edward, 1977, *Cultura primitiva I*, Madrid: Ayuso, 370 pp.

Villa, Alfonso, 1986, "El resurgimiento del indigenismo mexicano" en Carlos García Mora y Andrés Medina Hernández (coords.), *La Quiebra política de la antropología social en México 2: La polarización (1971-1976)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Villanueva, Plácido, 1988, "Los nahuas de Durango: el *xurawet*" en Cristina Suárez (coord.), *Estudios nahuas*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____, 1989, "Etnografía de los mexicaneros de la Sierra Sur de Durango" en Dora Sierra (coord.), *Primer encuentro nahua: Los nahuas de hoy*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Wallace, Anthony, 1958, "Dreams and Dream Interpretation of the Diegueno Indians of Southern California", *Psychoanalytic Quarterly* 2: 195-225.

Wolf, Eric, 1980, *Las luchas campesinas del siglo XX*, México: Siglo XXI, 438 pp.

Yébenes, Zenia, 2014, *Los espíritus y sus mundos: Locura y subjetividad en el México moderno y contemporáneo*, México: Universidad Autónoma Metropolitana/ Gedisa, 512 pp.

ÍNDICE ANALÍTICO

A
Alteridad cultural 15-20, 33, 37, 44, 48, 49, 68, 72, 88, 89, 92, 99, 100, 109, 111, 112, 114, 115, 117, 120, 122, 131
Alteridad formal 36
Alteridad 15-20, 33, 34, 36, 37, 39, 41, 44, 48, 49, 51, 56, 68, 72, 88, 89, 92, 99, 100, 109, 111, 112, 114, 115, 117, 119-122, 131
Autoridad 35, 62, 63

B
Brujería 16, 38, 39, 72, 76, 80, 87, 102, 105-107, 120, 123-126

C
Cochiste 73-78, 102, 124
Comunidad 15, 16, 19, 20, 34, 41, 45, 51, 56, 58-60, 63, 64, 67, 68, 71-75, 83, 86, 91, 94, 96, 98-102, 105, 107, 122-125, 129, 130
Curación 16, 20, 71, 72, 75, 76, 79, 81, 87, 88, 100-102, 111, 112, 114, 115, 120, 121, 123
Curandero 16, 19, 20, 54-56, 71, 78, 79, 81, 85, 86, 88, 92, 97, 98, 101-106, 108, 109, 111, 114, 122, 123, 125-127
Crisis de significación 17, 19

D
Diablo 43, 47, 48, 74, 75, 81, 84-88, 97, 98, 104, 110, 121, 126-128, 130

E
Enfermedad 15-17, 19, 20, 34, 44, 48, 49, 51, 56, 66, 71-74, 77, 78, 80-82, 87-89, 92, 94, 96, 97, 99, 103, 110, 111, 117, 119, 120, 122, 123, 131
Estadounidense 96

F
Fetichismo 43, 47, 110

G
Gran Nayar 19, 56
Gringo 98

H
Huichol 84, 86, 89, 93, 103

I
Indígena 16, 34, 42-44, 74, 86, 87, 104, 121

M
Mexicanero 55, 61, 63, 74, 82, 89, 98, 120, 124
Militares 88, 128, 130, 131
Misioneros 15, 19, 43, 59, 94, 95, 97, 98
Mitote 16, 55, 64, 65, 82, 95, 105, 130, 131

N
Narcotráfico 52, 95, 129, 131

O
Otro cultural 34-36
Otro formal 34-36
Otro prójimo 34
Otro 16-20, 33-37, 39, 41, 43, 44, 46-49, 55, 58, 59, 63, 68, 69, 78, 80, 89, 99, 100, 104, 111, 114, 120, 121, 123, 125, 127, 129-131

P
Pacto 74, 75, 81, 82, 85, 86, 88, 97

R
Reificación 110-112, 114, 115

S
Soldados 15, 120, 128
Sueños 20, 51, 52, 54, 74-78, 80, 83-86, 88, 89, 102-105, 107, 108, 117-120, 122-128, 130

T
Tepehuanes 55, 73, 92-95, 112, 119, 129
Testigos de Jehová 91, 92, 94, 95, 97, 99

Alteridad y enfermedad
Una etnografía de la experiencia onírica en San Pedro Jícoras, Durango
de Víctor Manuel Márquez Padreñan
se terminó de imprimir el 31 de mayo de 2019
en los talleres de Ave Publicidad
Gonzaga 4360, Ciudad de los Niños
Zapopan, Jalisco.
La edición consta de 300 ejemplares.
Coordinación:
Patricia Delgado
Correción y diagramación:
Ricardo López Castro
Portada:
Guadalupe Lemus